RICHARD KRONER

EL DESARROLLO FILOSOFICO DE HEGEL

RICHARD KRONER

EL DESARROLLO FILOSÓFICO DE HEGEL

Segunda edición corregida

EDITORIAL LEVIATAN
BUENOS AIRES

Título del original inglés
Hegel's Philosophical Development

Traducción de
Alfredo Llanos

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.
Maza 177 - BUENOS AIRES
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

PROLOGO

Entre los investigadores de la filosofía moderna, Richard Kroner, erudito alemán, autor de la obra en dos tomos Von Kant bis Hegel *(Tubinga, 1921-24), es uno de los expositores europeos más brillantes del pensamiento del célebre filósofo de Stuttgart, si bien sigue una tendencia totalmente idealista, rasgo que subrayamos no para desmerecer sus valiosos aportes en el campo de la especulación sino para situarlo objetivamente dentro de su actividad intelectual. Así, no es exagerado adelantar que mistifica la imagen hegeliana, es decir, da excesiva intervención al elemento místico dentro del sistema de Hegel, con lo que queda disminuida la preeminencia de la dialéctica, tanto en sus orígenes como en su proyección histórica posterior, aspecto que Astrada subraya especialmente en la crítica que le formula en* La dialéctica en la filosofía de Hegel, *pág. 123, Kairós, Bs. Aires, 1970.*

Este trabajo, cedido gentilmente por el autor, que se mostró gustoso de verlo aparecer en castellano, escrito en inglés para la edición en este idioma de los Early Theological Writings, *publicados en 1948 por la Universidad de Chicago, es una* Introducción *general al*

sistema hegeliano. Posee el mérito indiscutible de la claridad y la concisión, que hacen de Kroner un expositor incisivo, de prosa elegante, cuidadoso de los detalles y del conjunto, a la vez. No es fácil condensar, como en este caso, una obra tan vasta y profunda en un espacio mínimo y mantener el interés del lector sin perderse en divagaciones y en tecnicismos que en Hegel son una trampa constante para los comentaristas más competentes. Kroner imprime un ritmo intenso a su trabajo, pero el equilibrio expositivo no decae ni tampoco la precisión con que sortea los distintos escollos que presenta la filosofía del gran pensador germano.

Desde el punto de vista de la interpretación es posible discrepar con Kroner en muchos aspectos, si bien debe aceptarse que es prudente en el desarrollo de su línea idealista, pues defiende a Hegel de toda inculpación reaccionaria, y en particular no acepta —lo que es correcto por las implicaciones que tiene en muchos exégetas aficionados y periodistas que pretenden asignarle gérmenes de una ideología extraña— que se le acuse de prusianismo. De esta manera se magnifica, por supuesto, y se simplifica la figura del Hegel liberal demasiado adherido a la concepción del mundo de la burguesía victoriosa, cuyos principios políticos aunque a veces se anticipan por razones obvias no siempre aparecen justificados a la luz de las conclusiones de la filosofía hegeliana. Y esto acaece porque el creador de la Fenomenología *y de la* Lógica *no apoya su especulación en la metafísica sino en la dialéctica, diferencia fundamental que en Kroner no es subrayada con la debida fuerza.*

La presencia de la dialéctica, que moviliza toda la filosofía hegeliana y que a pesar de su sesgo idealista es en ella el elemento verdaderamente revolucionario, permanece un tanto en la sombra dentro del enfoque que formula el distinguido comentarista. Aun entre los antecedentes que influyeron sobre Hegel, la herencia griega, en lo que respecta a la dialéctica, no se destaca casi y el nombre de Heráclito no se menciona. En cambio, insiste Kroner en exaltar unilateralmente la importancia de Kant como factor decisivo en la gestación de la dialéctica hegeliana. Llega a expresar que "Hegel no hubiera descubierto nunca su método dialéctico sin la 'Dialéctica trascendental'", afirmación incompleta, en la mejor de las hipótesis, pues esta parte de la filosofía kantiana ayuda a delimitar el terreno de la Analítica, dominio de la verdadera lógica, que para el pensador de Königsberg salió completa de la cabeza de Aristóteles. Cierto es que el empleo de la dialéctica en Hegel, esbozado apenas, pero claro en los escritos juveniles, donde el influjo de la Crítica de la razón pura *no se advierte todavía, tiene sin duda una tendencia metodológica definida, mas no puede reducirse a esa sola finalidad. A medida que Hegel madura sus ideas su método dialéctico, dinámico y avasallador, deja de ser un simple instrumento para convertirse en el alma de su filosofía, según se observa en la* Fenomenología *y en la* Lógica. *La metafísica cede su lugar a la dialéctica idealista, y este paso le permite ir más allá de su ilustre antecesor, hasta injertarse en la tradición griega de los presocráticos y del siglo cuarto helénico. Hegel adapta, con todas sus consecuencias, a sus necesidades históricas*

y filosóficas la dialéctica objetiva de Heráclito, la conceptual de Platón y la materialista de Aristóteles.

Kant utiliza la expresión dialéctica en sentido sofístico, como arte de persuasión, mezcla de ingenio y locuacidad. Si bien es posible mediante la Analítica descubrir las categorías del entendimiento, en cambio las ideas de la razón resultan inapresables porque ellas como conceptos a priori ni se abstraen de la experiencia ni pueden aplicarse a ésta. No existe, entonces, ninguna deducción trascendental de las ideas en el ámbito de la dialéctica. En Hegel, por su parte, la dialéctica pretende absorber la sustancia histórica y ordenar el proceso de la sociedad con la ayuda de la aplicación de una lógica dinámica que se separa totalmente de la lógica tradicional aceptada por Kant. Para éste la razón, contrariamente a lo que acontece con la sensibilidad y el entendimiento, actúa fuera del campo de la experiencia relativa y contingente y apunta hacia verdades absolutas e incondicionadas. Mas, según Hegel, no hay oposición entre entendimiento y razón; los opuestos no se excluyen sino que se identifican, descubrimiento que permite transformar de raíz el sentido y la función de la lógica.

La razon kantiana, como facultad de lo incondicionado —expresa Hegel en la Enciclopedia— cuando trata de conocer el universo tropieza con las antinomias, es decir, sostiene dos proposiciones opuestas respecto del mismo objeto, las que son tales que deben ser afirmadas necesariamente. Se deduce así de la posición kantiana que el universo, cuyas determinaciones se contradicen, no puede ser en sí; es sólo fenómeno. La solución consiste en que la contradic-

ción no está en el objeto en sí sino en la razón que conoce. Este pensamiento —subraya Hegel— de que la contradicción causada en lo racional por las determinaciones del entendimiento es esencial y necesaria, debe ser considerada como uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía moderna. "Sin embargo —agrega— la solución de las contradicciones es tan trivial como profundo es el punto de partida . . . No es el ser objetivo el que debe soportar el estigma de la contradicción sino sólo la razón pensante, la esencia del espíritu. Sin duda, nadie se opondrá a admitir que el mundo fenoménico presenta contradicciones al espíritu observador; es, en efecto, mundo fenoménico para el espíritu subjetivo, la sensibilidad y el entendimiento. Empero, cuando se compara la esencia del mundo con la del espíritu podemos asombrarnos de la ingenuidad con que se ha afirmado y repetido que no es la esencia del mundo sino la esencia del pensamiento, la razón, la que es contradictoria". Hegel termina diciendo que "es necesario ante todo puntualizar que la antinomia se halla no sólo en los cuatro objetos particulares extraídos de la cosmología sino en todos *los objetos, en todos los géneros, en todas las representaciones, en todos los conceptos, en todas las ideas. Saber esto y conocer las cosas según tal aspecto es esencial para la reflexión filosófica; este aspecto constituye aquello que, en lo que sigue, se determinará como el momento dialéctico de la lógica".*

Ante la presencia de este texto es evidente que la influencia de Kant se ve reducida dialécticamente a sus

verdaderos límites para saltar sobre la historia de la filosofía moderna hasta Heráclito, Platón, Aristóteles, Proclo, y quizá la mística alemana. Hegel recoge el gran legado de la historia del pensamineto de Occidente y lo convierte en sustancia viva de su propia especulación. Si el aporte kantiano hubiese sido tan profundo y excluyente, como expresa Kroner, es posible que el mundo histórico hegeliano y el instrumental lógico que se le aplicó no hubieran alcanzado la universalidad que los distinguió. La filosofía burguesa llega en Hegel a su apogeo y culminación no porque radicalice las tesis fundamentales de Kant sino porque a través de ellas encuentra el enfoque de todos los sistemas occidentales y los conduce hasta sus últimas consecuencias como reflejo de la situación histórica que cada uno representa en su conexión dialéctica. Decir, por ejemplo, que El Espíritu del cristianismo y su destino *es la síntesis del alma griega y la razón moral de Kant significa una parte de la verdad, pero no toca el fondo del problema al que apunta el joven Hegel, el que reside en la crítica de la alienación religiosa, política y eventualmente económica de las comunidades que soportan ese tipo de alienación.*

A pesar de estas objeciones, surgidas de una diferencia del enfoque interpretativo, es indispensable destacar el esfuerzo del erudito y su maestría en la elaboración de este esquema del desarrollo del pensamiento hegeliano, trabajo que revela el seguro dominio de una de las épocas más importantes de la filosofía europea a la que se agrega una constelación de valores circundantes que aparecen sugeridos con fineza y lacónica sobriedad.

Tal vez se podría desentir del eminente historiador en lo que se refiere a su juicio sobre la célebre frase del Prefacio de la Filosofía del derecho *con que se cierra su estudio sobre Hegel: "Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, ya una forma de vida ha envejecido y con su gris sobre gris ella no logra rejuvenecerse sino únicamente conocer; el buho de Minerva inicia su vuelo a la caída del crepúsculo". ¿Es éste un presagio de hastío cultural y decadencia? ¿O es la sabiduría suprema de la vida que con viril acento marca el rumbo y el sentido de la investigación teórica a la espera de la praxis fecunda y renovadora? Más que melancolía esta reflexión, recortada en el molde de la más pura expresión clásica, ilumina el trasfondo de la verdad presentida sobre el fin de una forma de existencia llamada a transformarse continuamente porque todo lo racional es real y está destinado, por tanto, a disolverse en nuevas constelaciones históricas.*

Debemos advertir que esta nueva edición ha sido corregida con el mayor cuidado. Hemos ajustado el vocabulario de muchos pasajes. Ya dijimos que la obra fue escrita originariamente en inglés, hecho que obligó a Kroner a adaptarse a las exigencias de un idioma bastante ajeno al espíritu de la filosofía hegeliana. Nuestra tarea se circunscribió, pues, a acercar el ensayo a su verdadera fuente, y en ese sentido agradecemos la colaboración prestada por el profesor Rainer H. Astrada.

A. LLANOS

I. AÑOS DE EXPERIENCIA

Hegel nació en Stuttgart en 1770, cuando la Edad de la Razón y la Ilustración declinaban y la época del Romanticismo estaba a la vista. Estas influencias contemporáneas conformaron su pensamiento, y él extrajo otra, no menos poderosa, de su temprana educación en el Gimnasio de Stuttgart. Esta fue el influjo de las ideas griegas y romanas.*

Los dominios del saber que más le atrajeron durante sus años escolares fueron la religión y la historia, y especialmente la historia de la religión. Un ensayo *Sobre la religión de los griegos y romanos*, del joven Hegel, de 17 años, muestra que su genio filosófico ya estaba despierto. "Los sabios de Grecia —escribió en este trabajo— pensaban que la divinidad había dotado a cada hombre con los medios y energías suficientes para su felicidad y que ella había modelado la naturaleza de las cosas de tal manera como para posibilitar que la verdadera felicidad fuera alcanzada por la sabiduría y la bondad humana". Otros escritos son todavía más filo-

* Las notas con números arábigos son del autor, las que llevan asterisco y las expresiones entre corchetes pertenecen al traductor.

sóficos. Uno lleva por título *Sobre el juicio del sentido común respecto de la objetividad y subjetividad de las ideas.*

En la *Filosofía del derecho* Hegel reflexiona sobre su propia experiencia como estudiante. "La instrucción de la juventud, es verdad, ha de ser realizada en el retiro, pero no se debe suponer que la fragancia de ese mundo espiritual no tiene que penetrar esta soledad después de todo y que el poder de la mente universal no es bastante fuerte como para tomar posesión también de estas remotas zonas de la vida".[1] En sus años juveniles fue moldeado por esta "mente universal", por la historia europea, y particularmente por los griegos. Mas sintió asimismo el impacto del pensamiento moderno. Cuando él tenía once años de edad fue representado por primera vez el drama de Schiller *Los bandidos*, y aunque el muchacho quizá no concurría todavía al teatro, el espíritu de Schiller debió, más tarde o más temprano, haber llegado a esa "remota zona" de la vida de Hegel encendiendo su entusiasmo por los ideales del gran poeta.

Durante el otoño de 1788 Hegel entró en el *Stift* de Tubinga, un seminario teológico, donde habían sido educados muchos hijos de Suabia, entre ellos Johannes Kepler, el astrónomo, y en el tiempo del propio Hegel, Schelling y Hölderlin. La influencia de esta escuela sobre Hegel, por lo menos sus efectos inmediatos, no resultó muy fuerte. Francamente

[1] Parágrafo 153. [Agregado].

disconforme con las clases a que él concurría, halló la "mente universal" en el escenario fuera del curso escolar: en el griego y especialmente en la filosofía platónica, a la que estudió de manera privada, y en los acontecimientos contemporáneos de las esferas literaria y política.

La *Crítica de la razón práctica* de Kant apareció en 1788. La revolución francesa estalló en 1789. En 1790 Kant publicó la *Crítica del juicio*, tal vez la más grande de todas sus obras, y ciertamente la más profunda y estimulante, con sugestivas y nuevas ideas sobre la verdad y la belleza, la naturaleza y el arte, el designio de Dios y el lugar del hombre en el universo. El mismo año se dieron a conocer el drama de Goethe, *Tasso*, y su fragmento de *Fausto*. Un ensayo filosófico y teológico de carácter revolucionario vio la luz anónimamente en 1792 con el excitante título *Intento de una crítica a toda revelación (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*. Puesto que el editor era el de Kant y dado que la filosofía de la religión de éste se esperaba con ansiedad, el público conjeturó que el trabajo podía pertenecerle. Mas el autor era en verdad Fichte, cuya estrella empezaba entonces a surgir. Estos años vieron también el redescubrimiento del sistema filosófico de Spinoza creado hacía más de un siglo, pero que ejerció escasa influencia en el pensamiento europeo. Inmerso en semejante mundo —un mundo de grandes movimientos políticos, filosóficos y poéticos, de aventuras espirituales, de tremendos proyectos y convulsiones— Hegel no podía dejar de

sentirse entusiasmado. El reconocimiento de Spinoza, en particular, imprimió huellas permanentes en la mente de Hegel, como lo hizo en las de Fichte y Schelling. No es exagerado decir que el idealismo especulativo alemán es espinocismo erigido al nivel de la filosofía crítica de Kant. Por supuesto, el espinocismo según lo adoptaron los representantes del *Sturm und Drang* no era ya el sistema racionalista de su autor. El instinto se vestía ahora con el nuevo impulso de una época que rechazaba la soberanía de la razón e insistía en que la poesía y la fe tenían sus propios derechos.

Creció Hegel cuando la Edad de la Razón decaía y la Edad de la Emoción y la Fantasía conquistaban el alma alemana. La atmósfera oficial del gimnasio de Stuttgart y del seminario de Tubinga era todavía la de la Ilustración, pero el mundo exterior se hallaba dominado por el nuevo espíritu. Y los escritos del joven Hegel, si bien muestran signos de su educación académica, prueban en creciente escala la influencia directa del movimiento que surgía. Especialmente en los libros y opúsculos de Herder aprendió Hegel que la razón tenía que ser animada por el sentimiento, la reflexión por la intuición, el raciocinio por el entusiasmo a fin de satisfacer al hombre integral y llegar a las honduras de la realidad.

EL IDEAL DE LA "RELIGION DEL PUEBLO"

Al considerar la religión históricamente, sobre

todo el contraste entre la religión del pueblo griego y la cristiana erudita, Hegel empezó por aceptar la religión popular según se la interpretaba a la luz de las ideas de Herder. La religión griega era para Hegel la de la fantasía y el entusiasmo, valores exaltados por el *Sturm und Drang*. El cristianismo apareció como la religión del Iluminismo dominada por la razón. No puede discutirse hacia dónde se inclinaban las simpatías del joven; éstas seguían las tendencias de su propia generación, no las de sus maestros. Ello es claro a partir de sus manuscritos redactados cuando él tenía alrededor de 25 años.

La religión, sostuvo entonces, no debe ser aprendida en los libros o confinada al dogma, la memoria y las reglas morales; no ha de ser una religión teológica. Tiene que ser más bien un poder viviente que florece en la existencia real de una nación, en sus hábitos, ideales, costumbres, acciones y fiestas, en sus corazones y la voluntad, en sus hazañas así como también en su imaginación. Debe ser popular, no clerical. Debe preocupar no a una iglesia especial sino a la nación en su conjunto. Su esfera no ha de estar limitada a las personas privadas; tiene que formar una sola cosa con la organización política de la república. La religión no debe ser supramundana sino humana. Contrariamente a la sombría religión de la cruz debe exaltar no el sufrimiento y el martirio sino la alegría y la vida terrena. Tiene que apelar a los sentidos y las emociones naturales antes que al intelecto. No debe ser esco-

lástica; ha de cautivar el sentimiento de la belleza como lo hizo la religión griega.

El joven Hegel hubiera preferido abandonar su propia fe cristiana y regresar a los días del paganismo helénico. Compartía el amor y la admiración por los griegos que era entonces común a muchos poetas y escritores alemanes, y particularmente a sus camaradas íntimos del *Tübinger Stift,* Schelling y Hölderlin. Los amigos de Grecia idealizaban la antigüedad. Veneraban a la Hélade como el país que había alcanzado una civilización elevadamente humana basada sobre la libertad política, la sabiduría filosófica y la perfección artística.

A través de su vida Hegel mantuvo su intensa admiración por los antiguos griegos, sus instituciones políticas y virtudes éticas, la profundidad de sus tragedias y la belleza de su arquitectura y escultura. Pero a medida que avanzaba en años, su juvenil entusiasmo se tornaba más temperado. Este cambio comenzó mientras estaba todavía en Berna, después de que empezó a estudiar la filosofía moral de Kant; la reacción se ahondó en el período de Francfort con la síntesis de sus ideales helénicos y los estudios teológicos.

LA INFLUENCIA DE KANT

Antes de que Hegel lograra esta síntesis, empezó por leer con cuidado a Kant, sobre todo su *Crítica de la razón práctica* y *La religión dentro de los límites*

de la mera razón. Algunos autores tratan hoy de disminuir la influencia de Kant en Hegel. Esto es vano. Eliminar el elemento kantiano en la filosofía de Hegel equivale a borrar la presencia platónica en Aristóteles. Hegel se tornó kantiano en el instante que entendió la revolución realizada por la filosofía crítica de Kant; y se mantuvo como tal a través de su vida no importando hasta dónde discutiera muchas de sus doctrinas y aun su posición fundamental. Hegel no hubiera descubierto nunca su método dialéctico sin la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*.[2]

La religión griega fue concebida por Hegel como humana y nacional, el cristianismo como una religión institucional y legal (es decir, "positiva") enraizado en un libro extranjero y en un dogma impopular. Kant parecía sugerir un tercer tipo de religión basado enteramente en la conciencia autónoma del hombre y la razón moral. ¿Es la "fe racional" como Kant titulaba a esta religión moral, superior a la vez al paganismo griego y al cristianismo dogmático? ¿Es quizá, según Kant pensaba, la única y verdadera forma en que el hombre puede alcanzar un conocimiento de Dios? Diversos pasajes en los escritos de Hegel durante estos años insinúan que él estaba preparado para contestar tales preguntas afirmativamente.

[2] Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel* (2 Vol.; Tubinga, 1921-24); también Herbert Wacker, *Das Verhältniss des jungen Hegel zu Kant* (Berlín, 1932); y la introducción de G. Lasson a Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (Leipzig, 1923), pp. XXIV y XXVI.

El peso de la doctrina kantiana en el pensamiento de Hegel crecía en efecto. El criticaba la religión cristiana no sólo al compararla con el culto del pueblo griego sino también al considerarla a la luz del racionalismo moral de Kant que rechaza los elementos "positivos" en todas las religiones como simplemente históricos y, en consecuencia, no puramente religiosos.

El "experimento" más interesante de Hegel con la filosofía de Kant es el ensayo sobre *La vida de Jesús*,[3] en el cual éste aparece como maestro de la religión puramente moral de Kant. "La razón pura por completo libre de todo límite o restricción cualquiera es la deidad misma". En este escrito Jesús aconseja a los hombres reverenciar "la eterna ley de la moralidad y a El cuya santa voluntad no puede ser afectada por nada sino por la ley".[4] Jesús dice: "Se os ordena amar a vuestros amigos y a vuestra nación, pero se os permite odiar a vuestros enemigos. Yo os digo, sin embargo: Respetad a la humanidad aun en vuestro enemigo, si no podéis amarlo".[5] Y también: "Actúa según la máxima que puedas al mismo tiempo querer que sea una ley universal entre los hombres. Esta es la ley fundamental de la moralidad, el contenido de toda legislación y de los libros sagrados de todas las naciones".[6]

[3] H. Nohl, *Hegels theologische Judendschriften* (Tubinga, 1907), pp. 73-136.

[4] *Ibid.*, p. 78.

[5] *Ibid.*, p. 84.

[6] *Ibid.*, p..87.

Ahora bien, éste no es el Evangelio. Es Kant quien habla a través de Jesús. Si alguien se pregunta cómo Hegel pudo escribir tan extrañas cosas, la respuesta no es demasiado difícil; él no lo hacía para la publicación sino para explorar las doctrinas y principios que descubrió en los movimientos de su época. Puesto que fue educado en un seminario teológico, resultaba natural para él interpretar las enseñanzas de Jesús mediante las ideas e ideales de Kant. Esta era su manera de apoderarse de la filosofía kantiana. Al escribir una vida de Jesús con los instrumentos conceptuales de la ética kantiana, Hegel no intentaba comprometerse en esta interpretación.

Hegel extendió este experimento de una exégesis de la vida de Jesús a una discusión del origen de la religión cristiana como un todo. El abismo entre la ética de Kant y la doctrina de la iglesia cristiana es evidente. ¿Cómo pudo ese abismo originarse si el mensaje del fundador sustancialmente concordaba con el principio de la ética de Kant o, más bien, con la ley fundamental de la razón misma? ¿Cómo es posible entender el hiato entre la razón y la revelación? Esta cuestión cardinal surgió en la mente del joven pensador.

¿Hay quizá algunos acontecimientos en la vida de Jesús que lo forzaron a expresar la ley de la razón en una forma que se desviaba de ella y devenía, en consecuencia, "positiva"? La religión auténtica y pura es racional y moral; la religión cristiana es eclesiástica y sobrecargada de creencias, orde-

nanzas, ritos, normas y dogmas, con todos los elementos del judaísmo de los cuales Jesús trataba de liberar a la religión. ¿Cómo llegó la religión de Jesús a convertirse en la religión cristiana "positiva"?

Hegel intentó contestar esta pregunta en *La positividad de la religión cristiana*.* La positividad, escribió, no es, en cierto sentido, nada más que historicidad. Cada hecho histórico es positivo en tanto no es pura y simplemente racional sino condicionado y rodeado por circunstancias históricas. La religión es una realidad histórica; como tal no puede ser tan abstracta y definitiva como la ley de la razón. En este sentido la religión griega era tan positiva como el judaísmo o el cristianismo. Pero la religión griega, a pesar de su carácter históricamente positivo está más de acuerdo con la libertad moral y la autonomía que la doctrina de la iglesia cristiana. No tiene reglamentos, ni dogmas, ni credo, ni normas morales codificadas, ni templo ni teología. No necesita todas estas instituciones positivas que encadenan la conciencia y regulan la vida humana. El griego era un hombre libre acostumbrado a vivir en armonía con sus opiniones y a gozar de sus libertades políticas. Su imaginación era tan libre como su nivel político.

Los griegos eran amos de su vida interior y exterior. Por ese motivo no desarrollaron sistemas teológicos ni instituciones eclesiásticas. La ley mo-

* Nohl, p. 139-239.

ral estaba viva en sus almas en armonía natural e impasible con su razón, como su vida total se hallaba en completa consonancia frente a la naturaleza; de este modo su religión podía ser un feliz juego de la fantasía. El entusiasmo helénico y la ética kantiana se unían para formar un frente contra el cristianismo, con su código positivo de pensamiento y acción, su forma de vida teorética y práctica.

¿Cómo surgió esta forma? Hegel da diversas razones para este fenómeno; entre ellas las circunstancias históricas dentro de las cuales apareció Jesús. Este vivió en medio de un pueblo privado de su libertad política y encerrado en su precinto religioso adaptándose a las normas de rigidez casi monástica. Estas circunstancias necesariamente afectaron a la comunidad cristiana primitiva. Más tarde, después de que fue adoptada por la plebe (*proletariat*) del imperio romano, la positividad de la religión cristiana devino aún más acentuada.

Mientras Jesús apuntaba a una religión puramente moral y luchó contra la superstición y la positividad, él no pudo evitar que se organizara un templo por medios positivos. El fue obligado a conciliar el respeto por la santidad de la ley moral con el respeto por la santidad de su propia persona. Así fue introducida la semilla de la autoridad eclesiástica y de la positividad de todas las formas e instituciones religiosas. Este es el trágico origen de la iglesia cristiana.

Es obvio que Hegel luchaba especialmente contra la iglesia católica romana y tomó los ejemplos de

su historia. La iglesia protestante es considerada como un nuevo intento en favor de una religión puramente moral, purgada de todos los elementos positivos. "Los grandes espíritus han sostenido que el significado fundamental de «protestante» es un hombre o una iglesia que no se ha obligado a ciertas normas inalterables de fe sino que protesta contra toda autoridad en materia de creencia".[7]

[7] *On Christianity. Early Theological Writings* (N. York, 1961), p. 128.

II. AÑOS DE DESCUBRIMIENTO

En 1796 Hegel se trasladó de Berna a Francfort donde él pasó los años más provechosos de su crecimiento espiritual. El trabajo de este período muestra un abrupto cambio en sus opiniones intelectuales y filosóficas, en su estilo y la formación de su mente, en su entera personalidad. Mientras permaneció en Berna, durante los años de experiencias, el espíritu, los temas, el gusto y la tendencia de sus escritos habían sido signados por la Edad de la Razón y la Ilustración. Repentinamente rompió con esta tradición.

El cambio de estilo de la *Positividad de la religión cristiana* (o más precisamente de las partes I y II, pues la tercera fue escrita mucho más tarde) a *El espíritu del cristianismo* es tan radical que llega casi a ser alarmante. El autor del primer ensayo podría haber sido un contemporáneo de Moisés Mendelssohn, Lessing, Sulzer o Kant; el del segundo era, por cierto, un coetáneo de Jacobi, Herder, Schleiermacher, Fichte, Schelling, y Hölderlin. Un siglo parece separar estos dos ensayos que representan la tarea de un hombre que escribió en años sucesivos.

El pensamiento de Hegel fue tan sorprendentemente alterado como su estilo. El autor de *El espíritu del cristianismo* no era ya el representante de la época del Iluminismo que pensaba con cautela y razonaba sobriamente. Había devenido el místico cristiano que buscaba la adecuada expresión especulativa.

Hegel debió sufrir un período de extrañamiento para encontrarse a sí mismo finalmente, modelo de pensar que iba a ser el suyo característico a través de toda su vida, parte de la misma trama de su método dialéctico. Peculiar aptitud suya fue la de poder proyectarse en las mentes de otros pueblos y otras épocas, de penetrar dentro de las almas ajenas y las vidas extrañas sin dejar de ser empero él mismo. Más tarde utilizó esta facultad para permitir que otros mundos intelectuales se tornaran inteligibles iluminándolos, como si se dijera, desde adentro. Hegel debía ahora encontrarse a sí mismo. Y tiene profundo sentido que hallara su propia alma al descubrir el alma de Jesús.

En la *Positividad de la religión cristiana* el pensamiento de Hegel había sido anticristiano, o por lo menos, antieclesiástico. El ensayo está saturado de hostilidad frente a la enseñanza cristiana o bien ante las instituciones cristianas, estado de ánimo que surgía de dos fuentes: el amor de Hegel por la "religión del pueblo" griego y su devoción por la doctrina ética de Kant. *El espíritu del cristianismo* muestra un nuevo sentimiento: profunda simpatía por la doctrina del Evangelio que llegaba hasta

Hegel como resultado de su lucha interior. Este escrito revela cómo la fusión del alma griega y la razón kantiana (de importancia básica en su sistema filosófico maduro) permitió a Hegel elevarse al plano en que podía entender el mensaje de Jesús.

El alma de la religión griega es la belleza; la razón de la filosofía kantiana es la moralidad. Hegel dedujo que la verdad última era la belleza ética, y esta verdad la descubrió en el Evangelio. El principio moral del Evangelio es la caridad, o el amor, y el amor es la belleza del corazon, una belleza espiritual que combina el alma griega y la razón de Kant. Esta es la síntesis realizada en *El espíritu del cristianismo.*

Dentro de esta síntesis el judaísmo ocupó el lugar del cristianismo como el villano de la pieza. Denunció su "fealdad", lo opuesto de la belleza griega. Culpó a los israelitas por aislarse en lugar de unirse a otros pueblos y por someterse abyectamente a un Dios tan celoso y exclusivo como ellos mismos. El espíritu de los griegos es la armonía; el de los israelitas, la desunión. Los helenos vivían en comunidad con la naturaleza; los israelitas, en hostilidad frente a ella. Así el judaísmo aparece como radicalmente opuesto al mensaje de Jesús, quien introdujo en la religión bíblica el genio y el espíritu de los griegos. La fe que él creó fue una síntesis de judaísmo y helenismo.

Puesto que existe cierto parentesco espiritual entre el judaísmo y el kantismo, la nueva fe de Jesús puede también ser concebida como la síntesis del

helenismo y el kantismo. El Viejo Testamento y la ética kantiana exaltan a la vez la idea de la ley moral y la inexorable trascendencia de lo absoluto. Ambos se hallan muy remotos de cualquier misticismo personal y gnosticismo y separan rígidamente las esferas de Dios y el mundo.

Hegel combate esta rigurosa separación. El judaísmo y el kantismo representan, hablando en general, un teísmo marcadamente monárquico mientras que el helenismo posee, aparte de su politeísmo poético, una tendencia hacia el panteísmo que se origina en la Stoa. Hegel defiende la tesis de que Jesús enseña un panteísmo del amor que reconcilia el panteísmo griego con el teísmo judaico y kantiano.

¿Qué experiencias personales dieron nueva base a los ensayos que Hegel escribió en Francfort? Esta pregunta es difícil de contestar. Creo que no sólo el crecimiento de su propia personalidad sino otras circunstancias, particularmente la cercanía de Hörderlin —el sensible poeta que adoraba a Grecia, con todo el amor patético de un corazón cristiano—, contribuyó no poco a la nueva forma de pensar de Hegel. Todas sus tempranas experiencias, combinadas con una renovada consideración del Evangelio completaron un reconocimiento más profundo de la verdad de éste. La exégesis de Hegel es, me parece, uno de los más notables intentos de su clase y figura entre los grandes comentarios sobre la vida íntima y el destino de Jesús.

Para penetrar en la médula de la enseñanza de

Jesús, Hegel empleó los términos y categorías de la filosofía ética de Kant; pero al proceder así los transformó y los adoptó. El resultado fue tanto una original exposición del amor cristiano como una nueva teoría ética y especulativa de Dios, a la vez que una crítica a Kant y una adaptación de la fe cristiana a través de la meditación filosófica. También representa el designio de reconciliar el ideal del humanismo helénico con el moralismo kantiano. Esta reconciliación, supone Hegel, fue prefigurada por el mensaje de Jesús.

EL PANTEÍSMO DEL AMOR

La primera filosofía original de Hegel podría ser llamada un panteísmo del amor, a la que llegó mediante su oposición a la estricta diferencia, respecto de Kant, entre el deber y la inclinación, la moral y el impulso natural, la razón y la pasión. Igual que Schiller, Hölderlin y los románticos, Hegel se opuso a esta tajante dicotomía que amenazaba la armonía de la personalidad humana. Trató de refutar a Kant yendo más allá de él.

Kant había insistido en que el hombre como agente moral es autónomo, que es su propia razón práctica la que dicta la ley moral; el hombre es —o más bien, debe ser— su propio amo. Pero aquí reside justamente la dificultad. Porque él debe ser amo de sí, el hombre no es realmente libre sino que está escindido contra sí mismo, mitad libre, mitad es-

clavo. En el mejor de los casos es su propio esclavo sometido por su amo, la razón. El mensaje de Jesús supera esta división y unifica al hombre internamente. Este es el sentido del perdón de los pecados y la redención por el amor divino. La nueva ética predicada por Jesús no es racional; es una ética del amor. Y el amor realiza lo que la razón no puede alcanzar: armoniza no sólo al hombre con el hombre sino al hombre consigo mismo.

Los mandamientos de Jesús lo son sólo en cuanto a su aspecto externo, no respecto de su significado esencial interno. La forma del imperativo es inadecuada a la más profunda vida del alma, puesto que un imperativo es necesariamente conceptual, mientras que la vida es un todo integral. La separación entre el amo y el esclavo, entre "debe" y "es" resulta la consecuencia del análisis conceptual. Pero la vida es unidad sustancial, totalidad no dividida. Todas las líneas que separan las esferas o zonas de la unidad viviente son artificiales, mecánicas, restringidas. Ellas separan violentamente lo que está junto y desgarran la unidad de la vida.

Jesús cumplió con la ley restaurando la vida desmembrada en su integridad original. Más poderosa que el imperativo categórico es esa inclinación espiritual que se adapta libre e instintivamente a la ley. Esta inclinación se llama amor. Es el centro metafísico de la vida, la contraparte interna de la belleza. Reconcilia el desacuerdo del deber y la inclinación, la voluntad y el corazón. Es la expresión del origen divino del hombre. En ella los as-

pectos opuestos de la mente humana están originariamente unidos: subjetividad y objetividad; naturaleza animal y racional; individualidad y universalidad; motivo y ley; los poderes psicológicos y éticos, físicos y metafísicos, realistas e idealistas, volitivos e intelectuales del alma del hombre.

El panteísmo del amor de Hegel posee los rasgos de su futura metafísica. Apunta a la reconcialición de los opuestos, trata de superar el racionalismo, el emocionalismo o el empirismo unilaterales. Es dialéctico en su estructura aunque su método no lo es sin embargo en el sentido estricto de la palabra. Hegel todavía siente que no hay ningún posible camino lógico para la verdad última, que una unidad viviente de la experiencia espiritual debe tomar el lugar de una unidad construida por conceptos.

"Puesto que lo divino es vida pura, toda y cada cosa dicha de ésta debe estar libre de cualquier [implicación] de antagonismos. Y todas las expresiones de la reflexión sobre las relaciones del ser objetivo ... deben ser evitadas ... Sólo el espíritu puede entender y comprender al espíritu ... De aquí que únicamente en términos espirituales sea posible hablar de lo divino".[8] Estas palabras contrastan agudamente con juicios más maduros, en los que Hegel rechaza de plano la exaltación o el entusiasmo como medio de alcanzar la verdad y ve la posibilidad de un sistema conceptual en el que el

[8] *Ibid.*, p. 255.

contenido divino es expresado por oposiciones lógicas.

No es difícil reconocer el nexo entre esta temprana especulación teológica y la filosofía madura de Hegel. Lo que Hegel descartó al forjar el panteísmo del amor jamás lo reiteró más tarde. Descubrió una nueva lógica, un racionalismo distinto a fin de solucionar el problema insoluble para el racionalismo que había superado en años juveniles. Halló un método para realizar mediante la lógica lo que en el primer período parecía alcanzable sólo por el espíritu viviente.

EL "FRAGMENTO DE SISTEMA" *

En el año 1800 Hegel redactó un manuscrito que resumía sus puntos de vista hasta ese tiempo y, además, anticipaba una tendencia hacia la filosofía de Schelling. Lo que él llamaba "vida" en sus primeros manuscritos ahora —en el fragmento de 1800— trata de entenderlo en términos de una metafísica biológica. Identifica el misterio de la unidad orgánica con el misterio de lo real y considera la relación entre el organismo y sus partes como la oposición primordial de la que surgen todas las contradicciones metafísicas.

La unidad orgánica, si se la concibe como un elemento particular del ser viviente, es incapaz de

* Nohl, 345-351.

unificar las partes. Es en sí una parte entre otras partes. Pero, vista en su auténtica esencia no es tal parte sino la totalidad de todas las partes. ¿Cómo podemos imaginar esta relación? El caso no se limita a un organismo particular; se extiende al organismo universal o al universo orgánico, a la totalidad de la vida, a la "naturaleza". Hegel lucha con el problema de reconciliar los opuestos, el mismo que había enfrentado en su interpretación del Evangelio. El todo y las partes, el universo y los objetos particulares, el infinito finito, lo ilimitado y lo limitado están unidos en el y lo todo, el universo, lo infinito.

¿Cómo es esto posible? ¿Y de qué manera puede esta omnicomprensiva unidad ser entendida? Hegel se ve acosado por este viejo problema, uno de los que él evitó durante largo tiempo porque experimentó su tremenda importancia más fuertemente que cualquiera de sus contemporáneos, quizá más que todo otro pensador europeo desde los grandes días de la especulación metafísica en los tiempos antiguos. Pero ahora no puede ya evitarlo. Se ha aferrado a él con energía y no podrá desentenderse de él mientras viva.

Hegel se refugia todavía en la religión. Sostiene que sólo la religión es capaz de ofrecer la clave de este misterio. La filosofía no puede rivalizar con la religión. El espíritu, no el pensamiento, es la vida.

Así durante sus años en Francfort —los años de descubrimiento— la vida espiritual de Hegel, sus luchas intelectuales, sus afinidades y antipatías fue-

ron reunidas en una síntesis que prefigura su filosofía posterior. El fragmento de 1800 enuncia esta síntesis claramente. Muestra que la raíz más profunda del sistema de Hegel fue una experiencia religiosa personal; al vivir a través de esta experiencia impugnó todas las influencias de su época, especialmente las de Fichte y Schelling. En un intento por articular su certeza mística y abrazar los contrastes del pensamiento propuso como fórmula la "unión de la unión y la no unión",[9] su futuro sistema filosófico en una cáscara de nuez. Este sistema obtuvo una victoria decisiva sobre los poderes a punto de destruir la unidad de Hegel como persona.

Los manuscritos del período juvenil final revelan la energía del intelecto de Hegel así como también el desasosiego de su corazón. La lucha de su vida estaba dirigida hacia la paz interior que satisfaría la razón y el alma mediante una gigantesca concepción metafísica.

[9] *Ibid.*, p. 312.

III. EL ROMANTICISMO

En la primera parte de su edad viril Hegel fue un romántico entusiasta, y aunque en su madurez se tornó un ardiente realista y un franco crítico de las opiniones románticas, hebras de su romanticismo juvenil están entretejidas en la urdimbre de su filosofía definitiva.

El Romanticismo que Hegel conoció es el del movimiento del *Sturm und Drang* desarrollado hasta sus últimas consecuencias. Jacobi, Herder, Hamann, Pestalozzi y otras figuras del *Sturm und Drang* combatían las ideas de la época de la Ilustración pero la mayoría de ellos no pudo liberarse por completo de los conceptos de la razón ilustrada. Los románticos se hallaban totalmente emancipados. Unos pocos representantes del *Sturm und Drang* devinieron románticos. Fichte puede ser considerado como perteneciente a ambos movimientos: su *Wissenschaftlehre* —o *Lore of Science*, según Coleridge tradujo correctamente— aunque un producto típico del *Sturm und Drang*, preparó el terreno para ciertas teorías románticas. Schelling, que había si-

do discípulo de Fichte, se convirtió en el apóstol del romanticismo.

El pensador más original de su tiempo, Hegel, se halla asimismo profundamente endeudado ante sus contemporáneos en mayor medida que cualquier otro. Fue influido a la vez por la *Doctrina de la ciencia*, de Fichte, y el *Sistema de idealismo trascendental* de Schelling. Siguió las sendas demarcadas por Kant y Fichte, Schiller y Schleiermacher, por los cabecillas del *Sturm und Drang* y por los románticos.

La mente romántica desprecia las tajantes líneas fronterizas entre los dominios del pensamiento y la vida. Confunde deliberadamente la poesía y la filosofía o ambas con la profecía, la imaginación y la realidad, el actor y el espectador, lo divino y lo humano, lo ideal y lo real, la vida y el ensueño. El romántico cree en la unidad subyacente en todas estas zonas y divisiones. Al fundir la ciencia y la religión, la psicología y la física, la mente y la materia, él anticipa una ciencia universal que abrazaría sin dificultad a todas ellas. Algunos románticos trataron de lograr este fin mediante una interpretación poética de la naturaleza. Otros adaptaron la ética a la física, o la religión a la poesía.

Hegel fue un romántico en su anhelo de unidad, pero antirromántico en la forma que satisfizo este deseo. Igual que los románticos él creyó firmemente que todas las cosas eran en su esencia una, y los límites sólo provisionales. En los escritos arriba considerados llamó "vida" a esta unidad básica,

término que retenía algo de su original hechizo sobre él aún después que había sido desalojado por la palabra *Geist*, que significa "mente" o "espíritu".[10] Pero insistía en que esta última significación debía ser consumada por un método racional más bien que por uno romántico. Mientras los románticos se contentaban con denegar esta final separación abusando del lenguaje pictórico y de las paradojas para dar fuerza a su negación, Hegel intentaba demostrar que las distinciones se desmoronaban ante el tribunal de la lógica. El estaba convencido de que cuanto más exactamente pensamos más terminantemente deviene la imposibilidad de trazar con claridad fronteras definidas entre nuestros conceptos. La unidad original de todas las cosas es para él no el objeto de una intuición mística o poética sino una verdad descubierta por la lógica. No la imaginación solamente sino el entendimiento y la razón testimonian la verdad del credo romántico que queda revelado como algo más que romántico. El Prefacio de Hegel a la *Fenomenología del espíritu* es el documento más enérgicamente expresado de esta convicción.

La mayoría de los escritos juveniles de Hegel saturados del espíritu del *Sturm und Drang* ofrecen una interpretación del Evangelio y el dogma cristiano que culmina en la idea del amor. El amor supera todas las diferencias de la vida y del pensamiento y restaura la unidad original de todos los

[10] *Ibid.*, p. 56.

hombres. El amor es más sabio que el entendimiento y la reflexión. El alma que ama llega a Dios. Hegel también reflexionó sobre la función del espíritu, un poder que conquista el baluarte de la división al unificar la más tenaz de todas las oposiciones, la oposición entre objetividad y subjetividad. El cristianismo surgió como la religión del espíritu. Pero fue el destino del cristianismo hacer revivir un enemigo ya derrotado. El espíritu se somete a la necesidad de devenir objetivo como credo y dogma, o como fe codificada con preferencia al amor que une a la comunidad en su conjunto. La conclusión del ensayo sobre *El espíritu del cristianismo* es, en consecuencia, sombría y destructiva. El designio de Jesús no puede ser mantenido en su comunidad. Ni el amor, ni siquiera el espíritu, pueden consumar la reconciliación absoluta, último fin de la vida y el pensamiento. ¿Hay alguna otra luz? ¿Alguna otra posibilidad de alcanzar el fin?

Hegel se volvió a la religión del pueblo griego porque ésta exhibía la unidad de la vida nacional y la creencia religiosa. El sentimiento filohelénico es en sí un rasgo romántico. A los románticos les agradaba rememorar cierto estado de perfecta felicidad y belleza, equivalencia romántica del paraíso bíblico caracterizado por una naturaleza aparentemente histórica. Así Hegel llamó a Grecia el "paraíso del espíritu humano".[11]

Otros románticos —en especial Wackenroder,

[11] *Ibid.*, p. 325.

Novalis, y más tarde, Friedrich Schlegel— exaltaron la Edad Media católica y Hegel, asimismo, enalteció algunos rasgos medievales. Mas él fue lo suficientemente realista como para ver la debilidad de las pasadas civilizaciones, y a la vez antirromántico al glorificar el presente como el momento fructífero o *kairós* brindado a su generación, que podría consumar la tarea de períodos anteriores.

Los poetas románticos consideraron la belleza como un principio metafísico y extendieron su dominio sobre el universo. Schelling, que los siguió, coronó su filosofía de la naturaleza con una estética especulativa que exaltó al hombre de genio creador como el punto culminante de la naturaleza. Hegel, que al comienzo aceptó el esteticismo de Schelling, finalmente rechazó este credo romántico. Aunque el principio de la belleza era elevado en su escala de valores, él llegó a esta posición no como tal principio estético sino ético y religioso.

"La verdad es la belleza intelectualmente representada",[12] leemos en uno de sus escritos juveniles. Pero, ¿cómo puede la belleza —y en particular esa belleza espiritual llamada "amor"— ser representada por medios intelectuales? ¿Es posible hacer esto en absoluto? El *Fragmento de sistema* de 1800 parece negar esta posibilidad. La verdad última no puede ser construída por métodos conceptuales. El intelecto es incapaz de rivalizar con la inmediatez y plenitud de la vida. El amor excede en brillo a la

[12] *Ibid.*, p. 196.

especulación que, después de todo, debe estar basada en el entendimiento, y por tanto en distinciones y separaciones. Hasta las categorías de la vida orgánica, usadas por Hegel en un intento por resolver el problema metafísico, fracasaron en definitiva. No el intelecto sino la vida finita puede únicamente remontarse a la vida infinita.

Este resultado no podía satisfacer permanentemente la ambición especulativa de la mente de Hegel. Como una simple fase en su desarrollo estaba destinado a provocar posteriores investigaciones. Hegel se convenció de que la filosofía, enfrentada con el problema de la reconciliación final, debe permitir que la religión tome la delantera. Mas la religión, como lo ha demostrado su estudio histórico, no ofrece una solución definitiva: "Es el destino de la religión cristiana que la iglesia y el Estado, el culto y la vida, la piedad y la virtud, el acto espiritual y el mundano nunca pueden fundirse en uno".[13] En este respecto la religión griega tuvo más éxito. Debe hallarse un camino para preservar y unir los elementos dispersos de la perfección: la armonía de una religión nacional, la verdad del Evangelio, y las exigencias de la especulación. A través de la especulación, la absoluta armonía y la verdad absoluta deben ser reunidas en una gran síntesis. Hegel buscó esta solución.

Los escritos juveniles sugieren la dirección en que Hegel puede haber buscado la nueva luz. Al

[13] *Ibid.*, p. 301.

hablar del misterio de la Eucaristía, dice que "el amor devenido objetivo... retorna una vez más a su naturaleza, vuelve a ser objetivo en el comer".[14] Aquí se ha hecho un descubrimiento importante. Parece abrirse el camino para resolver la más ardua y amplia de todas las oposiciones.

Hay un misterioso círculo en la experiencia religiosa. La vida espiritual se objetiva y luego regresa a sí misma, de modo que deviene un círculo completo, pero no sin antes enriquecer la mente. La vida interna es revelada por un acto simbólico en el mundo externo, y éste es vuelto a transformarse en una experiencia interna. ¿Podría ese proceso tener quizá un alcance más amplio que el que indicaría su significado simbólico y ritual? ¿Lograría señalar él una ley escondida del espíritu mismo? Además, si fuera posible expresar esta ley en términos universales, ¿no quedaría resuelto el problema básico de la especulación? Se abre un gran camino. La unión de los opuestos podría ser alcanzada cuando la mente pensante atraviese el círculo bosquejado en el rito religioso. Esta unidad puede aparecer como si fuera la reunificación de lo que es originalmente uno, y el proceso de diversificación y reunificación puede manifestar la misma esencia de la unidad fundamental.

Los primeros escritos arrojan un poco más de luz sobre este tema. ¿Es quizá el dogma de la Trinidad un intento intelectual de abarcar ese divino proceso .

[14] *Ibid.*, p. 251.

a través del cual el creyente interiormente pasa mientras participa en la cena del Señor? "La culminación de la fe, el retorno a la divinidad de donde el hombre ha surgido, cierra el círculo de su desarrollo".[15] El niño conoce a Dios sin haber sido enseñado. Está todavía unido a la fuente de la vida. En su desarrollo el niño se separa de su origen. La fe finalmente restaura la armonía original. El curso circular es necesario. No puede haber amor ni vida sin separación y retorno a la unidad. La escisión y la unidad, la conexión y la desconexión se hallan intrínsecamente ligadas. Esta relación espiritual prevalece no sólo entre el hombre y Dios, sino también entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La Santa Trinidad aparece como un proceso por el cual la unidad originaria de la vida se divide así como se restaura. El futuro método de Hegel está claramente anticipado por esta especulación trinitaria. Hasta la distinción posterior entre el entendimiento (reflexión) y la razón (especulación) está prefigurada por la diferencia de intelecto y espíritu.

En una etapa temprana de su desarrollo Hegel vio claramente que el intelecto, al tratar de concebir las cosas divinas, encuentra por necesidad contradicciones y que estas contradicciones, lejos de ser funestas para la comprensión permiten captar la vida. "Lo que es una contradicción en el dominio de lo muerto no lo es en el dominio de la vida",[16] exclama jubilosamente. La esfera del pensamiento

[15] *Ibid.*, p. 273.
[16] *Ibid.*, p. 261.

como opuesta a la de la vida es lo muerto. ¿Hay algún acceso al dominio de la vida por medio del pensamiento? Si es así resulta obvio que deben hacerse esfuerzos extraordinarios para descubrirlo y ponerlo a disposición de cada uno.

El descontento de Hegel con el resultado negativo de su posición de 1800 no sólo debe inferirse como psicológicamente probable; ha sido establecido de modo explícito por el mismo pensador. En una carta memorable, fechada el 2 de noviembre de 1800, escribió a Schelling: "Según mi desarrollo científico, que comenzó con las necesidades más subalternas del hombre, me vi compelido a proseguir hacia la ciencia (filosofía), y al mismo tiempo el ideal de mi juventud tuvo que ser transformado en forma de reflexión, en sistema". Añade que él está todavía comprometido en esta empresa sugiriendo sin embargo que no se halla conforme con el resultado alcanzado. La carta es la expresión de un hombre que todavía busca su posición definida y no está seguro de sí mismo.

Lo que se encontraba firme en él era su ideal. Pero la tarea implicada en este ideal —de reconciliar la vida y el pensamiento, la fe y la razón, el espíritu y el intelecto, y de expresar el ideal en la forma de reflexión— no estaba empero realizada. A esta labor son dedicados los años desde 1800 a 1807. En el lenguaje filosófico de estos años la oposición entre la vida y el pensamiento aparece como una oposición de la intuición y la reflexión. ¿Hay alguna posibilidad de unificación? ¿Existe una intui-

ción que pueda ser vaciada en términos reflexivos, una reflexión que espontáneamente retorne a la intuición? En otras palabras, ¿hay una reflexión intuitiva o una intuición reflexiva? ¿Un poder intelectual igual al espíritu? La respuesta final es afirmativa. Dentro del intelecto mismo existe tal poder; Hegel lo llama "razón". La razón lleva al intelecto a niveles siempre más altos de penetración, a la etapa suprema de la completa reconciliación.

HEGEL Y SCHELLING

Durante 1801 Hegel se unió a como él lo llamaba,[17] el "impulso literario" de Jena, el centro intelectual de las letras y la filosofía. Aquí Fichte había dado sus influyentes conferencias sobre los primeros principios de toda filosofía provocando el entusiasmo de los jóvenes estudiantes por su mente autoritaria y su idealismo moral. En la Universidad de Jena él había iniciado un movimiento kantiano que representaba la victoria de la revolución filosófica a través de Alemania. Los románticos de Jena, Friedrich y Wilhelm Schlegel, Novalis, Tieck y otros habían escrito sus manifiestos y predicado al mundo el nuevo evangelio. Aquí Schiller enseñó historia y Goethe compuso algunos de sus poemas clásicos. Schelling comenzó en 1798 sus clases sobre filosofía de la naturaleza y reunió pronto una multitud de

[17] *Briefe von und an Hegel* (Leipzig, 1887), p. 26. [*Briefe*, ed-Hoffmeister, tomo I, carta 29].

ardientes seguidores que llegaban al éxtasis cuando el joven profesor les relataba que la naturaleza no es un proceso mecánico en el cual los átomos muertos se impulsan y son empujados sino un poder creador y divino, una corriente de vida que se organiza a sí misma y vitaliza todas las cosas.

Cuando Hegel entró en esta liza de la competición intelectual los poetas y pensadores estaban a punto de dispersarse. El apogeo del romanticismo ya decrecía. Los Schlegel habían dejado a Jena; Novalis murió en 1800; Schiller, por el breve tiempo de vida que le quedaba, se hallaba instalado en Weimar, la sede de las Musas, y Fichte, después de muchos y desagradables altercados con los estudiantes y el gobierno, resolvió trasladarse a Berlín. Jena estaba en decadencia. Su hora de "auge" había pasado. Muy pronto también Schelling abandonaría la universidad. Pero éste era justamente el instante para el surgimiento de Hegel. Es el heredero de los románticos, de Fichte y Schelling y de la Jena del kantismo. Preservó los pensamientos por ellos esparcidos y realizó lo que ellos habían prometido.

Por otra parte, Hegel fue impulsado a trascender el horizonte de los románticos, a reconciliar el mensaje revolucionario de éstos con las opiniones más sobrias del Iluminismo, transformar sus sueños y fantasías en conceptos realistas. Se vio precisado a intelectualizar el Romanticismo y a espiritualizar el Iluminismo, a realizar la síntesis de todos los movimientos alemanes desde Leibniz y Winckel-

mann, Lessing y Mendelssohn, Herder y Jacobi, hasta su propia época.

Hegel no fue un frío espectador de estos movimientos. Ellos lo conmovieron profundamente. Mas el filósofo se mostró muy modesto al expresar sus propios pensamientos. Su carta a Schelling (noviembre 2 de 1800)[18] es el mejor ejemplo de esta estricta autocrítica. "Yo he observado tu gran carrera pública —escribía Hegel— con admiración y alegría. Espero que me dispenses de hablar sobre ella de manera modesta o de intentar mostrarte que yo también puedo por mi parte hacer algo. Elegiré un término medio y diré que espero que nos encontremos de nuevo como amigos . . . Me vuelvo hacia ti con entera confianza en el sentido de que has de reconocer mis desinteresados esfuerzos, aunque la esfera de éstos es inferior a la de los tuyos creo que quizá podrás encontrar algún valor en ellos".

A los ojos del mundo —y probablemente ante los suyos propios y los de Schelling también— Hegel fue alumno y discípulo de su amigo. Cuando Hegel se convirtió en lector en la Universidad de Jena se habilitó para el cargo con la disertación *De orbitis planetarum* mediante la cual se adhirió a la filosofía de la naturaleza de Schelling. Junto con éste, Hegel anunció discusiones filosóficas para el semestre del invierno 1801-2. Ambos editaron un periódico filosófico, *Kritisches Journal der Philosophie*, durante 1802 y 1803, en el que se publicaron sus propios

[18] *Ibid.*, pp. 27-28.

trabajos anónimamente, dejando en la sombra la paternidad por una centuria,* hasta que Nohl descubrió una auténtica lista de aquellos escritos por Hegel. Pero, a pesar de esta íntima colaboración había una definida divergencia entre las opiniones de los autores y la brecha se profundizaba en la medida en que se prolongaba su asociación. El rompimiento final entre ellos se produjo al publicarse la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en 1807.

Diferencias de carácter, temperamento, intereses, tendencias y valoraciones espirituales separaron a los amigos desde el comienzo. Schelling estaba fascinado por el mundo del sentido y de la belleza estética; Hegel, conmovido por el mundo del espíritu y los enigmas del alma. Schelling fue atraído primordialmente por las especulaciones sobre la naturaleza; Hegel reflexionó sobre Dios según se ha manifestado en la historia. Estas diferencias fueron suficientes para crear ciertos desacuerdos en sus perspectivas, pero ellas no necesitaban haber llevado a la ruptura entre ambos hombres. Schelling, después de todo, tenía que admitir que existe alguna dualidad entre la naturaleza y el espíritu, y esa dualidad lo empujaba a elaborar una filosofía que complementara la filosofía de la naturaleza. Por cierto, él nunca afirmó que la filosofía de la naturaleza fuera omnicomprensiva. En su *Sistema de idealismo trascendental* (1800) sostuvo que la naturaleza y la mente son dos ramas distintas y paralelas de la

* Estos trabajos ya eran conocidos en 1832-45, fecha de la edición de las primeras obras completas.

totalidad, y concluyó que el espíritu en sus productos libres proporciona la clave para entender la naturaleza. Mas el choque final era, sin embargo, inevitable porque en filosofía todo depende de una cuestión de sentido. Schelling, por lo menos en estos años de camaradería con Hegel, se convenció de que en última instancia la unidad de la naturaleza y el espíritu tenía que ser concebida en términos de una filosofía universal de la naturaleza y no en los de una filosofía universal del espíritu. Pero ésta había sido, en efecto, la convicción de Hegel. Este era "el ideal de su juventud".

La diferencia entre Hegel y Schelling no fue clara al principio. Lenta, cautamente, Hegel trataba de expresar lo que parecía inexpresable, pensar a través de lo que semejaba ser impensable. Su sistema filosófico no surgió totalmente completo de su mente como Atenea de la cabeza de Zeus; nació después de penosos esfuerzos. El paso decisivo fue dado hacia 1801 cuando él descubrió el principio de su método y el fundamento de todo su sistema. Mas sus opiniones entre 1800 y 1807 se hallaban todavía en un estado de continuo cambio, transformación y crecimiento.

LA CRÍTICA A SCHELLING

Antes de que Hegel se convirtiera en miembro del personal docente de la Universidad de Jena, escribió —"en unos pocos meses",[19] durante la primave-

[19] K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (1845), p. 149.

ra y el verano de 1801— su primer libro significativo, la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. Apareció después de que Schelling publicó ese mismo año *La presentación de mi sistema de filosofía*. A primera vista Hegel parecía tomar partido por su amigo. Y así lo hace; pero esto es sólo la mitad de la historia. También aprecia elementos de la filosofía de Fichte que no eran aceptados por Schelling. Lejos de escribir como ciego adherente de Schelling, asume Hegel el papel de árbitro entre los dos adversarios, examinando las opiniones de ambos con igual simpatía, pero asimismo con severa crítica a la vez que se reserva el derecho de rechazar cualquiera de esos sistemas.

Esta actitud concuerda sorprendentemente con el último párrafo del bosquejo filosófico de Hegel completado el año anterior. Allí había dicho que una religión que no reconcilia el conflicto entre objetividad y subjetividad, o entre la naturaleza y el yo, pero que sin embargo insiste en la preponderancia del yo, sobre la naturaleza (según lo hace el sistema de Fichte) sería preferible a una reconciliación, "si la unión [de lo eterno] con lo temporal fuera indigno e ignominioso".[20] El sentido de estas palabras puede estar sujeto a diferentes interpretaciones. En cualquier caso, es claro que Hegel se hallaba inseguro respecto de qué sistema debía ser preferido, el de Schelling, que tendía a reconciliar la naturaleza y el yo, o el de Fichte, que repudiaba

[20] *On Christianity Early Theological Writings*, p. 319. (Nohl, p. 351, *Systemfragment*).

esta reconciliación. Las palabras dudosas pueden implicar ya que la decisión final depende del carácter del sistema de reconciliación o bien que depende del carácter del momento en que la reconciliación se realiza.[21] "El rescate del tiempo" sería en ambos casos permitido si tal propósito fuera honesto y decoroso; la solución de Fichte era la "más digna y noble" si ninguna asociación honesta y decorosa con el momento fuera posible. Si el instante había llegado en que el tiempo podía ser honesta y decorosamente redimido era dudoso. El carácter del sistema de Schelling no parecía soportar este supuesto.

El lenguaje alemán tiene sólo una palabra para mente (*mind*) y espíritu (*spirit*), y sería arriesgado decir cuál de los dos términos ingleses está más cerca del germano *Geist*. Algunos traductores lo han vertido por "mente" (*mind*), otros por "espíritu".* Me atrevo a sugerir que todo "el secreto de Hegel" (según Hutchinson Stirling lo llama) descansa sobre este doble sentido de la palabra *Geist* y los matices que se pierden en cada una de las palabras inglesas. *Geist* denota a la vez la mente humana y el espíritu divino. También el inglés *Ghost*

[21] Esta interpretación es sugerida en una carta a Schelling (ver nota 18) donde Hegel escribe: "Al desear y anhelar encontrarte debo también confiar en el destino y esperar de su favor la posibilidad de nuestro encuentro". Estas palabras muestran el significado que Hegel adjudicaba a la anticipada entrevista.

* Este problema se plantea en las traducciones de origen inglés. En castellano *Geist* equivale invariablemente a espíritu.

en la frase *the holy Ghost* [el Espíritu Santo] es *Geist* en alemán. Estos hechos lingüísticos son, como todos ellos, algo más que simplemente lingüísticos; encierran experiencias y sentimientos, formas de comprensión y una exégesis de lo que justamente tiene la máxima importancia en filosofía. Schelling no reconoció que el problema de mayor profundidad consiste en la relación entre lo divino y lo humano, la mente y el espíritu. En consecuencia, su reconciliación de la naturaleza y el yo no era tan "digna y noble" como la reserva de Fichte. Este por lo menos había entendido la hondura de la mente humana. La *Doctrina de la ciencia* es una brillante prueba de tal aserto.

Esta limitación de la filosofía de Schelling estaba relacionada con otra. No sólo fracasó él en reconocer el problema real que necesitaba arreglo; no aplicó el único método posible que podría generar una solución a través de la reconciliación de los opuestos. Schelling vio claramente que la lógica de la reflexión es incapaz de trascender la esfera de las distinciones y diferencias; que es el destino del intelecto encontrarse confundido en antinomias insolubles. Pero no encontró otra salida para todas estas dificultades que el salto en la intuición. A fin de justificar su procedimiento Schelling llamó "intelectual" a su intuición.

Hegel era consciente de que esta intuición intelectual representaba un *tour de force* que violaba el intelecto sin reconciliarlo con la intuición. El no dijo esto en tantas palabras, mas la implicación es

clara. El método de Schelling no era mejor que el recurso de Jacobi a una experiencia interna que nos aseguraría sobre la existencia de un Dios personal sin ninguna prueba; en verdad, se trataba de una forma de eludir las obligaciones de la demostración filosófica. Era la fuga dentro de un área fuera y más allá de la filosofía; la renuncia del filósofo en favor del poeta.

Hegel en ningún momento comparte la concepción romántica del poeta como el filósofo perfecto. Sus escritos juveniles habían negado esta idea. Sostuvo que la religión, no la poesía, abre la puerta a las cosas más profundas; que una "intuición" espiritual, no estética, debe fundamentar las reflexiones sobre la verdad última; que la belleza interna del corazón, no la belleza exterior de la plenitud artística, proporciona el modelo y la norma de la especulación. Sólo en un aspecto la posición de Hegel de 1800 fue, precisamente, paralela a la de Schelling del mismo año; ambos abandonaron todo intento de transformar sus más profundas intuiciones en una filosofía adecuada. Igual que Schelling, apeló Hegel a un dominio más allá del pensamiento reflexivo. Para Schelling este dominio fue la poesía; para Hegel, la religión.

En 1801 Schelling afirmó audazmente que había descubierto la piedra filosofal. Su nuevo sistema —proclamaba— resolvía el último enigma. Hegel no podía ser ciego ante las limitaciones del pensamiento de Schelling. Advirtió demasiado bien la naturaleza de las dificultades realmente no domi-

nadas por su amigo. Entendió la terrible lucha del intelecto que trata de enfrentar las antinomias, y distinguió el único camino que llevaba a su conquista. Mas el sesgo audaz del sistema filosófico de Schelling agitó su mente, inflamó su corazón y despertó las energías de su genio especulativo. Lo forzó a buscar una solución que satisficiera la mente al combinar el Romaticismo con la conciencia crítica de la reflexión lógica. En este estado él sometió el sistema de Fichte a un nuevo examen confrontándolo con el de Schelling.

LA SÍNTESIS DE SCHELLING Y FICHTE

Las dos filosofías, depuradas de sus errores, muestran, en el ensayo de Hegel, que se complementan entre sí. Fichte reconoció que el yo tiene prevalencia sobre la naturaleza, que lo absoluto debe ser concebido como yo absoluto, no como objeto absoluto; o, en otras palabras, que el principio de la subjetividad representa la síntesis de sí misma con la de la objetividad. Esta herencia kantiana, que Fichte no pudo conducir a sus últimas conclusiones, fue mantenida por Hegel.

Al proclamar un principio absoluto que uniría los opuestos y reconciliaría al ego con la naturaleza, o la subjetividad con la objetividad, Schelling se hallaba más cerca de la verdad que Fichte. Mas Schelling fracasó porque, como Spinoza, cayó en el extremo de una absoluta objetividad o un objetivo

absoluto en que la lucha del yo era por completo eliminada en favor de la perfecta quietud y la indiferencia. En su sistema filosófico de 1801, terminado y publicado justamente cuando Hegel aparecía en escena, Schelling describía la síntesis como una absoluta identidad en la cual todas las diferencias eran absorbidas por lo Uno. La lucha que dominaba el sistema de Fichte fue reemplazada por un equilibrio aparentemente estético. Schelling [no] podía proponer aquella solución porque él consideraba que el filósofo era un hombre privilegiado, igual que el poeta, predestinado para descubrir el espectáculo de la belleza cósmica.

Hegel no se dejó tentar por esta solución seudo estética. Era bastante independiente para advertir que el mundo no es tan armonioso como aparecía en la doctrina de Schelling. Este más bien había apaciguado que reconciliado los opuestos. Es del interés de la razón, dice Hegel en su ensayo, unificar la objetividad y la subjetividad. Pero no se sirve este interés negando la oposición y el movimiento que ocasiona. La vida significa a la vez lucha y quietud, rebeldía y redención, martirio y resurrección. Si la identidad absoluta está viva, los opuestos deben estar contenidos en ella. "La escisión es uno de los factores de la vida que se compone eternamente oponiéndose a sí misma, y el todo en su suprema vitalidad es posible sólo mediante un restablecimiento a partir de la suprema separación".[22]

[22] *Hegels Werke*, I, 174. [*Differenz . . .*].
Ibid., p. 184.

Hasta aquí Fichte tenía razón en mantener el contraste entre lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito, la afirmación y la negación, como elementos dentro del yo. El contraste, insistió Fichte, es la condición ineludible de la vida.

Pero Fichte concluyó en que la vida es finita por naturaleza. Los opuestos dividen al yo sólo en la medida en que lo concebimos como finito y esforzándose hacia la perfección y la unidad. Sobre la naturaleza del yo infinito, aparte de la vida del yo finito que tiende hacia la plenitud, nada sabemos. A este respecto Fichte sigue siendo fiel al principio kantiano de autolimitación y crítica. El yo absoluto está más allá aún que la especulación más elevada.

Al comprobar las virtudes y debilidades de las filosofías de Fichte y Schelling apuntó Hegel a una síntesis de las dos. El ensayo de 1801 acentúa esa prodigiosa empresa y en muchos pasajes alude a su futuro sistema. La intuición debe unirse a la reflexión discursiva. Tiene que devenir reflexiva ella misma. El intelecto tiene que trascenderse no por la simple intuición sino de manera racional, metódica y sistemáticamente. Debe exterminar sus propias separaciones destructivas. La victoria de la verdad sobre el intelecto reflexivo puede ser realizada sólo como resurrección. El camino lleva a través de la muerte, de la separación y los retornos a la vida de la primordial identidad. La oposición puede así, dentro de la más elevada unidad, ser reconciliada por el intelecto mismo.

Frente al romanticismo esotérico de Schelling,

cree Hegel —como lo hizo a través de su desarrollo— que esta solución concuerda con la actitud del hombre común. "La especulación . . . entiende muy bien al sentido común, mientras que el sentido común no puede entender lo que la especulación realiza".[23] La especulación articula el sentimiento de una identidad que fundamenta todas las distinciones; este sentimiento está vivo en el sentido común. "La especulación exige en su síntesis suprema . . . hasta la aniquilación de la conciencia (reflexiva) misma . . . Esta noche de la mera reflexión y del entendimiento que calcula es el medio día de la vida, y en él ambos (vida y reflexión) pueden encontrarse".[24]

El autoaniquilamiento de la reflexión tiene que ser realizado por contradicciones. "Si se reflexiona simplemente sobre el elemento formal en la especulación y se persiste en la síntesis del conocimiento de un modo sólo analítico, entonces la antinomia, la contradicción autoanuladora, es la más alta expresión formal del conocimiento y la verdad".[25] La conclusión lógica alcanzada aquí parece un clamor lejano del enfoque teológico de los primeros escritos de Hegel. Sin embargo, el énfasis sobre la razón está prefigurado en aquellos tempranos ensayos. El eslabón perdido entre Hegel, el teólogo, y Hegel, el lógico, es proporcionado por el trabajo *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling.*

[23] *Ibid.*, p. 184.
[24] *Ibid.*, p. 188.
[25] *Ibid.*, p. 192-193.

IV. EL PRIMER SISTEMA DE HEGEL

Junto a los primeros escritos de Hegel el documento más informativo sobre su desarrollo es probablemente un manuscrito redactado entre el otoño de 1801 y 1802 y no publicado durante su vida. Sus primeros editores, Hans Ehrenberg y Herbert Link, le dieron el nombre de *Primer sistema de Hegel*.[26] Como Georg Lasson, el segundo editor, ha señalado, el sistema en este manuscrito no está aún completo.[27] La filosofía del espíritu no se incluye, y la de la naturaleza es fragmentaria. No obstante, este es el primer sistema filosófico de Hegel; aunque imperfecto éste es el plan originario del edificio que iba a levantar.*

[26] *Hegels Erste System.* Nach den Handschriften der Kgl. Bibl. in Berlim im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Hans Ehrenberg und Herbert Link. Eingeleitet von H. Ehrenberg (Heidelberg: Carl Winter, 1915).

[27] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie.* Aus dem Manuscript heraugegeben von Georg Lasson (Philos. Bibl., Bd. 58, Leipzig, 1923). Este texto es mucho mejor que el de la edición anterior.

* Kroner sigue aquí la cronología tradicional. Debe aclararse que las recientes investigaciones de H. Kimmerle (*"Dokumente zu Hegels Jenaer Bozententätigkeit 1801-1807") y "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften", Hegels-Studien,* Bd. 4, Bonn, 1967) prueban que las *Jenenser Logic, Metaphysik und Naturphilosophie* son del otoño de 1804 o

El manuscrito muestra el primer intento de Hegel para elaborar ese "conocimiento lógico" que había postulado en el ensayo sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling.* En las primeras dos divisiones [de la *Lógica de Jena*] ofrece la forma preliminar de su famosa lógica. Puesto que la lógica es la ciencia fundamental del sistema de Hegel —que toma el lugar de lo que en otras filosofías se llama metafísica y lo que Hegel mismo en el primer esbozo parcialmente designa así— puede esperarse que la forma primitiva de esta ciencia arroje luz sobre las intenciones de Hegel y su futuro desarrollo. Si estudiamos el esbozo hallaremos nuestras esperanzas justificadas.

Hegel realizó lo que había prometido hacer y lo que declaró necesario en su libro sobre Fichte y Schelling. La lógica es un triunfo sistemático sobre las contradicciones fundamentales de la especulación metafísica. Es en consecuencia una ciencia de los principios básicos no sólo del conocimiento y del pensamiento sino también del Ser y la Existencia.

¿Cómo podía ser incluida la vida dentro de un sistema filosófico o conceptual excepto a costa de analizarlo tanto que destruyera su unidad? Al refle-

---

ser Logic, Metaphysik und Naturphilosophie son del otoño de 1804 o bien del invierno de 1804-05. Estas nuevas investigaciones eliminan la sedicente "crisis fenomenológica" de Hegel en Jena. Además, en uno de los volúmenes, el segundo, Hamburgo, 1971, de las *Gesamte Werke* de Hegel, que se preparan en Alemania, aparecen los *Jenaer Systementwürfen*, que corroboran los enfoques y rectificaciones mencionados.

xionar sobre este problema, Hegel se vio confrontado con las mismas cuestiones que Kant con su *Crítica de la razón pura*: el problema de los límites del conocimiento lógico y consecuentemente de la ciencia y la metafísica. El título de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte sugería igual tema. Schelling había desbordado los límites fijados por sus predecesores y declaraba audazmente que aunque lo absoluto no podía ser conocido por la reflexión, podía serlo por la visión metafísica. Empero, lo absoluto de Schelling excluía la variedad y la multiplicidad de la experiencia y reducía nuestro mundo empírico a un abstracto exánime en el que la alegada plenitud de la visión no aparecía. Era el "caput mortum de la abstracción", el concepto muerto ya denunciado por Hegel en sus escritos juveniles. De modo bastante curioso, al exponer su intuición, Schelling explica sus opiniones en términos transparentes y puramente racionalistas. En lugar de la intuición y conocimiento, el lector de su *Presentación de mi sistema* es entretenido con símbolos seudo matemáticos y definiciones prekantianas que pretenden expresar la más alta sabiduría, pero que en verdad disimulan un concepto de identidad vacío. La intuición es proclamada, mas no actúa. Lo que realmente opera en ese sistema es la reflexión escolástica y el análisis formalista. El conocimiento se frustra antes de ser alcanzado.

Es evidente que Schelling no poseía "saber lógico" alguno; carecía por completo de toda intuición de los límites y naturaleza del conocimiento mis-

mo. Esta era la consecuencia de la primacía de la filosofía natural y del desprecio por la ciencia de la lógica. Hegel exigía la autodestrucción metódica de ese intelecto que fue elevado como sistema en Schelling. Kant había iniciado el camino en la dirección exacta. Fichte dio un paso importante hacia adelante. Y ahora se trata de salvar el último tramo. El problema de los límites del conocimiento debe ser resuelto radicalmente por una ciencia que se proponga investigar la naturaleza de todos los principios y categorías y que muestre cómo el pensar racionalista necesita trascenderse debido a las contradicciones a que él conduce inevitablemente. Una ciencia de esta clase indicaría de qué modo los límites del pensamiento pueden ser visibles y trascendidos al mismo tiempo, y completaría el trabajo comenzado por la *Crítica de la razón pura*. Hegel llamó "Lógica" a esta ciencia.

Esta lógica se aparta de todas las concepciones anteriores y esquemas inherentes a la lógica tradicional: no se mantiene quieta. El pensamiento se torna móvil. En efecto, está siempre moviéndose en la medida que es pensamiento viviente y no una clasificación muerta de términos. Un universal estable, una definición inmutable, una proposición fija nunca pueden captar la verdad. Pues la verdad es viviente. La nueva lógica que penetra en los más profundos misterios de la vida debe ser animada, fluida. ¿Cómo podemos realizar esta lógica que contraviene, según lo hace, todas las opiniones aceptadas del pensamiento lógico (aunque el sentido co-

mún en todo tiempo ha concordado con ella)? ¿Cómo puede destruirse la reflexión? O, más bien, ¿cómo es posible que el pensamiento regrese de nuevo a la vida desde la muerte de la abstracción y la oposición? No hay verdad última en las oposiciones; esto se torna evidente si se las piensa. Seguramente pensar es distinguir y oponer, pero es también unificar y sintetizar. Los elementos del pensamiento, sin embargo, no deben ser aislados entre sí; tienen, por el contrario, que reunirse. Este es el hecho en todo pensar viviente. También debe ser logrado en el pensamiento lógico.

Analizar la vida del pensamiento al extremo disecándola en los elementos llamados conceptos, proposiciones e inferencias, como la lógica tradicional estaba habituada a hacerlo, significa tergiversar el proceso real del pensar. Este proceso es activo porque el yo viviente se actualiza en él. Un esfuerzo especial se requiere para interpretar auténticamente esta actualización. Los elementos del pensamiento, los conceptos, deben ser concebidos no como aislables sino como los actos que constituyen el pensamiento como tal. O, más bien, el yo pensante debe percibir en ellos su propia actividad. Ellos no son objetos y el proceso no es objetivo en el sentido en que las cosas externas son objetivas. Tomados como objetos se contradicen mutuamente. Concebirlos significa, en consecuencia, convertir su objetividad en subjetividad, y eso a su vez representa convertir cada concepto en su opuesto. Esta es la intención fundamental que capacitó a Hegel en el

otoño de 1801 para empezar a forjar los detalles de su lógica.

El yo pensante actúa al afirmarse a sí mismo. Sin embargo, puesto que (en el caso del "conocimiento lógico") el yo es el sujeto tanto como el objeto de sus actos, no puede afirmarse (como objeto) sin "negarse" a sí mismo (como sujeto). Ser su propio objeto (y esto significa ser un sujeto) es ser su propio opuesto. Afirmarse a sí mismo es oponerse a sí mismo, y además anular esta oposición, o retornar de la autoobjetividad a sí mismo, como sujeto. Fichte, en su *Doctrina de la ciencia* realizó un buen comienzo. Pero él todavía concibió la viviente actividad del yo en términos de proposiciones. Los actos de autoafirmación y autonegación parecen dividirse en su sistema como si ellos fueran dos actos diferentes. El yo viviente es atrapado en la red de la lógica. El problema es tornar la lógica tan fluida y móvil que el yo viviente pueda pensarse en ella.

La lógica de Hegel intenta resolver este problema. Es una lógica de la vida, la que él ha buscado siempre desde que reconoció a la vida como el medio en el cual los opuestos a la vez surgen y se disuelven. *a)* Es una lógica del espíritu. El espíritu es operativo en su método. El intelecto separa y objetiva, pero el espíritu reúne y subjetiva. El intelecto, sin embargo, no es un segundo poder opuesto al espíritu. Es él mismo una fase o momento del espíritu, pues es el espíritu el que se divide y se unifica a sí mismo. *b)* La nueva lógica es también una lógica de la razón, dado que la razón difiere del

intelecto o del entendimiento por ser especulativa. *c)* Y es una lógica de la intuición porque la intuición fundamenta el yo como pensar y el yo como pensamiento; es el poder que unifica a ambos. Mas, al contrario de la intuición de Schelling, Jacobi o Coleridge, esta intuición no se opone simplemente al entendimiento; forma también a la vez parte de éste en el movimiento viviente de la lógica. Esta lógica, finalmente, lo es no sólo del conocimiento, del pensamiento, del yo viviente, sino también del ser, la existencia y la realidad. El movimiento del pensamiento no puede ya oponerse a sus objetos puesto que estos objetos mismos se muevan en él.

Los objetos de la lógica son conceptos. Pero estos conceptos no son lo que una lógica psicológica podría significar por conceptos, ideas simplemente subjetivas. Son forma y contenido al mismo tiempo. Expresan la naturaleza de las cosas y esa naturaleza es pensada en ellos. El mismo significado del término "naturaleza" apunta a la identidad de la cosa y el concepto del contenido y la forma dentro del concepto. La "naturaleza" de una cosa es algo pensado, pero también es algo que opera en la cosa. Es, en otras palabras, lo que Platón entiende por idea y lo que Aristóteles significa por *eidos* o esencia. Hegel renueva, en el nivel de Kant y con su intuición reflexiva, la ontología y la metafísica de Aristóteles.

Todo esto es realizado en el primer esbozo de la lógica [de Jena]. No sorprende que el lenguaje de esta lógica sea difícil y que requiera un estudio muy penetrante para comprender las laboriosas frases de Hegel. Esta lógica es el resultado de un

duro y continuado trabajo, de todas las luchas interiores que los escritos juveniles y especialmente el ensayo sobre Fichte y Schelling revelan. Es el cumplimiento de lo que el joven Hegel ha buscado a tientas en su panteísmo del amor y su interpretación de la Eucaristía. Aunque Hegel todavía separa la lógica y la metafísica según la forma tradicional, la suya es una lógica especulativa y metafísica.

Esta nueva lógica es por necesidad tan dialéctica como el movimiento del pensar mismo. "Dialéctica" originariamente significa "conversación" o "diálogo", y la dialéctica de Hegel, igual que la de Platón, podría ser llamada "el diálogo de la mente consigo misma". La lógica, como el pensar, se mueve de los opuestos a los opuestos, afirmando, oponiendo, integrando los contenidos del pensamiento, transformándolos siempre en nuevos conceptos o categorías. Pero no es esto de ningún modo la simple aplicación de un monótono artificio que puede ser aprendido y repetido, ni tampoco es el vulgar esquema impuesto de un modelo invariable. Puede aparecer así ante la mente de algunos historiadores que encasillan el impulso viviente del pensamiento; no obstante, se trata en verdad de un desarrollo siempre cambiante y creciente. Hegel en ninguna parte es el pedante que se esfuerza en comprimir los conceptos en un molde prefabricado. El tema de la tesis, antítesis y síntesis, como el motivo de una composición musical, tiene muchas modulaciones y modificaciones. No es nunca "aplicado"; en sí mismo él es sólo una abstracción pobre y no siempre

útil de lo que realmente acontece en la lógica de Hegel.

El primer esbozo de la lógica muestra todas las peculiaridades principales de su trabajo maduro. En el detalle, empero, no está aún desarrollada. Muchas partes de la así llamada lógica "grande" no se hallan todavía presentes. La estructura total es más simple y consecuentemente sólo en algunos aspectos resulta más iluminadora. La principal diferencia entre el primer esbozo y el sistema posterior es la distinción entre lógica y metafísica. Lo que Hegel llama metafísica en el esquema de 1801 coincide hasta cierto punto con algunos capítulos de su lógica grande, pero en parte contiene discusiones sobre temas de los viejos sistemas racionalistas, sobre el alma, el mundo y el Ser Supremo. Otros capítulos son afines a los principios de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y tratan del yo teorético, del yo práctico y el yo absoluto (que es llamado espíritu absoluto, o espíritu, en divergencia con Fichte). No es necesario decir que hasta los temas tradicionales son tratados en forma novedosa.

EL LOGOS Y EL ESPÍRITU

La dualidad de la lógica y la metafísica señala una limitación en el pensar de Hegel. Mientras en su sistema maduro se consuma la tripartición de lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, y la lógica se une totalmente y se identifica con

la metafísica, esta triple diferencia no está todavía acabada en 1801. Quizá por tal razón Hegel no terminó su manuscrito. La filosofía de la naturaleza es fragmentaria, y la filosofía del espíritu no existe en absoluto.

El término "espíritu" es mucho más rico y profundo que el vocablo "yo" o "conciencia". La distinción entre estos términos marca la diferencia que separa a Hegel de Fichte, la que existe entre subjetividad infinita y subjetividad finita, entre un sistema preeminentemente teológico y otro preeminentemente ético. En su concepto de *Geist* Hegel halló la inseparable conexión de la mente y el espíritu, lo humano y lo divino. Este es el mayor de todos sus descubrimientos. Los escritos juveniles, especialmente *El espíritu del cristianismo*, relatan la historia de este descubrimiento. Hegel es el fundador de la filosofía del espíritu. En su sistema de 1801 el concepto de *Geist* es el resultado que corona el desarrollo lógico. Si desdeñamos lo que sabemos sobre las experiencias religiosas de Hegel a partir de sus primeros escritos teológicos, podemos describir la posición ahora alcanzada como consecuencia de una simple mezcla. Su idea de espíritu une el yo absoluto de Fichte con lo absoluto de Schelling como la identidad de objetividad y subjetividad, del yo y la naturaleza.

El origen de esta nueva metafísica del espíritu se advierte en el bosquejo de 1801. Al reunir los principios de Fichte y Schelling pudo Hegel transformar la *Doctrina de la ciencia* de Fichte en su lógica meta-

física, es decir, en una lógica que atañe no sólo a las categorías y principios del conocimiento humano sino a las formas y categorías del ser mismo. Mediante esta fusión, la lógica deviene lógica metafísica, porque es ontológica así como también epistemológica (y ética). El fracaso de Hegel para rechazar por completo la separación de la lógica y la metafísica puede mostrar que él no advirtió sin embargo las totales implicaciones de la síntesis.

La oposición del conocimiento y el ser o del pensamiento y la realidad, yace en el fondo del antagonismo de subjetividad y objetividad. Los últimos términos derivan de los enfoques epistemológicos y éticos que Kant y Fichte aplicaron a la filosofía; los anteriores —conocimientos y ser— han sido los tradicionales de la metafísica desde los días de la especulación eleática. Es mérito de la filosofía de Hegel haber resumido la antigua herencia sin recaer en sus errores e ilusiones; él reconcilió la vieja verdad con la nueva, los métodos griegos con el idealismo de Kant y Fichte.

La unión de Fichte y Schelling, por una parte, y del pensamiento griego y germano, por otra, no está completa en el bosquejo. Esto es lo que torna a su estudio tan luminoso. Si observamos el laboratorio donde se desarrollaron las ideas de Hegel advertimos que el primer sistema se parece a un proceso embriológico. Los futuros órganos y las articulaciones están a punto de formarse; la estructura creciente del organismo es visible como a través de una pantalla. Ciertos elementos en la evolución em-

briológica de un organismo, que recuerdan anteriores etapas en la genealogía de las especies, se desvanecen en el curso del desarrollo. De igual modo, rastros de Fichte y Schelling, que se observan en el esbozo primitivo, desaparecieron posteriormente por la absorción en el sistema maduro.

EL ESPÍRITU ABSOLUTO

La lógica de 1801 culmina en un capítulo sobre "El espíritu absoluto." En éste el yo teorético y el yo práctico aparecen unidos o más bien se unifican, pues el espíritu absoluto es el que desde el comienzo actúa sobre ellos: ambos no son más que órganos abstractos dependientes del espíritu, o, como Hegel prefiere decir, son "momentos" en el movimiento dialéctico. El espíritu es el factor desconocido de la teoría del conocimiento de Kant; es la "cosa-en-sí", que no es nada en absoluto sino el sustrato viviente de toda existencia. "Esta idea de la cosa-en-sí se realiza en la metafísica, pues en ella el saber deviene su propio contenido".[28] "El yo teórico se descubre como el Ser Supremo ... Descubre su propio opuesto, en consecuencia, como sí mismo o en sí mismo". Cierra el "círculo de la reflexión", "es el espíritu, es decir, es racional".[29]

Al concluir su capítulo sobre "El espíritu absolu-

[28] *Ibid.*, p. 175 [*Jenenser Logic* . . .].
[29] *Ibid.*, *pp. 178-79.*

to" Hegel introduce una importante distinción. Contrasta el espíritu absoluto en su realidad con la idea del espíritu absoluto; en otras palabras, declara que la lógica aun en su parte metafísica no es sin embargo la consumación del pensamiento y la especulación, que la oposición fundamental no está todavía superada, que la reconciliación final no puede ser realizada enteramente por la lógica y la metafísica. "El espíritu como se ha manifestado hasta ahora es sólo idea".[30] Para realizarse, para alcanzar la identidad básica de la idea y la realidad, el espíritu tiene que transitar a través de la esfera de la naturaleza como su gran opuesto, su propia "nada"; tiene que encontrar su propia esencia en su opuesto (filosofía de la naturaleza), y debe retornar a sí mismo, a la idea, a la lógica (filosofía del espíritu). La lógica y la metafísica despliegan el espíritu absoluto sólo en la forma de su idealidad y en sus categorías, todavía no en su concreta realidad histórica.

En el sistema de 1801 Hegel no describe esta transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza según la bien conocida forma de la "lógica grande",[31] es decir, como un acto por el cual la idea absoluta "resuelve eliminarse deliberadamente a sí misma". Aquí él designa esta intrincada transición como una "decadencia". Parece como si la idea bíblica de

[30] *Ibid.*, p. 185.

[31] La "Lógica grande" remite a la *Ciencia de la lógica* de Hegel (1813-16) para distinguirla de la "pequeña lógica", que forma la primera parte de la *Enciclopedia*.

la caída del Hombre preponderara en su pensamiento, según lo fue en orígenes y, algunos años después que Hegel hubo escrito su esbozo, también en Schelling.[32] Hegel apunta eventualmente a la consumación del movimiento del espíritu. El espíritu debe retornar de su apostasía como "triunfador sobre sí mismo". Esta totalidad del retorno existe en sí y no trasciende hacia otro . . . Ya no hay tránsito alguno a un más allá.[33]

LA FE Y EL SABER

El número de ensayos que Hegel tuvo tiempo para escribir durante sus primeros años en Jena es asombroso. En 1801 —además del trabajo sobre Fichte y Schelling, la disertación respecto de las órbitas de los planetas, y el esbozo fragmentario de su primer sistema filosófico— escribió también, o por lo menos empezó un trabajo sobre la relación entre la fe y el saber;[34] de 1802 data otro que se refiere al derecho natural.[35] Estos fueron ambos publicados en el *Periódico crítico de filosofía*, el primero en 1802 y el segundo en 1802/3. Puesto que Hegel no dictó clases de filosofía del espíritu antes del invierno de 1803/4, los dos ensayos representan la

[32] Ver mi *Von Kant bis Hegel*, II, 228.
[33] *Jenenser Logik*, p. 186.
[34] *Glauben und Wissen* (La fe y el saber). [Werke I, 3-157].
[35] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* [Werke I, 323-423].

más temprana expresión de esta parte de su filosofía.

El escrito sobre *La fe y el saber* trata de los problemas metafísicos básicos en tanto ellos se refieren a la relación entre religión y filosofía.* Desde su adolescencia Hegel se había visto envuelto en una lucha entre la fe y el saber. Las últimas decisiones en filosofía, pensaba él, dependen de la respuesta a la pregunta de hasta dónde las verdades de la fe pueden captarse con el intelecto. Al comienzo un estudiante de teología que esperaba convertirse en ministro de la iglesia, llegó a ser, en cambio, profesor de metafísica en una universidad. La cuestión fue tanto un problema de su propia vida, como de la filosofía. No debe asombrar que el tenor de su ensayo tenga una resonancia algo personal. Aunque Hegel nunca escribe personalmente sobre "su" filosofía —como hizo Schelling cuando llamó a uno de sus libros *La presentación de mi sistema de filosofía*— el lector llega a sentir la intimidad con que aquél se expresa.

"El contraste entre la fe y la razón es en nuestro tiempo un contraste dentro de la filosofía misma".[36] ¿Es todo conocimiento de las cosas-en-sí posible? Esta pregunta no está confinada a la epistemología. Si se pueden conocer las cosas como ellas son en sí mismas, entonces debemos conocerlas como Dios las conoce.

* El título completo de esta obra es *La fe y el saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas según las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte.*

[36] *Hegels Werke*, I, 3.

Porque Kant [no] vio el nexo entre la teoría del conocimiento y el conocimiento de Dios, él negó todo conocimiento de las cosas en sí. Esta decisión filosófica, dice Hegel, y el método de la subjetividad reflexiva que involucra, son frutos del árbol del Protestantismo. Los reformistas terminaron con el confiado racionalismo de la Escolástica. Cortaron el vínculo amistoso entre el conocimiento y la fe, entre el intelecto humano y la revelación divina, entre lo temporal y lo eterno. Al negar a la filosofía el poder de penetrar en la esencia de las cosas, Kant y sus discípulos sancionaron esta separación.

Pero hay también un peligro en el principio protestante. Si se corta la relación entre las dos esferas, se corre el riesgo de negar la posibilidad de reformar el mundo y modelar las cosas temporales. Se puede sublimar y espiritualizar la fe hasta el grado de tornarla inefectiva en nuestra vida diaria. La tarea de reunir las dos esferas subsiste. Si la religión no cumple esta tarea, lo hará la razón. El movimiento llamado "Iluminismo" tuvo el mérito de anteponer a la síntesis medieval de los opuestos una unidad secular, racional y humanística, al insistir en que la felicidad es el fin de la razón y la vida a la vez. Pero la ilustración fracasó porque interpretó la felicidad sólo en términos mundanos. "Cuando la felicidad es concebida como Idea, cesa de ser algo empírico y accidental . . . Toda filosofía no es nada más que la suprema felicidad construida como idea".[37]

[37] *Ibid.*, p. 8.

"La bella subjetividad del Protestantismo es transformada por la Ilustración en una subjetividad empírica, y la poesía de su pesadumbre . . . en una prosa que se complace con este mundo finito".[38] Este defecto básico no es completamente remediado ni en Kant ni en Fichte. Por el contrario, aunque reconocieron la superficialidad de la Ilustración no lograron elevarse sobre él. Su filosofía está comprometida en investigar al hombre en lugar de Dios. "El hombre y la humanidad son sus principios absolutos, es decir, una finitud insuperable y fija de la razón más que un esplendor reflejado en la eterna belleza".[39]

En un fragmento escrito probablemente alrededor de la misma época que su ensayo sobre *La fe y el saber*, mas nunca publicado por Hegel, él habla aun con mayor franqueza sobre el papel que a la filosofía debe corresponderle en el manejo de la herencia del Protestantismo y de la Ilustración. La filosofía, dice él, tiene que establecer "una nueva religión en la que la infinita pesadumbre y la total gravedad de su desacuerdo es reconocida, pero al mismo tiempo es serena y puramente disuelta . . . Abarcar la completa energía del sufrimiento y del descontento que ha dominado el mundo y todas las formas de su cultura durante algunos miles de años, y también elevarse sobre ella, esto sólo puede ser hecho por la filosofía".[40]

[38] *Ibid.*, p. 10.

[39] *Ibid.*, p. 15.

[40] Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 141. [Kroner alude a lo que Hoffmeister denominó "Continuación del *Sistema de la eticidad*". Ver *Dokumente*, p. 314-325].

Las dudas y vacilaciones que caracterizaron el fragmento de 1800 son ahora totalmente superadas por una exaltada confianza en el poder de la especulación. A la filosofía ya no se le asigna un lugar detrás de la religión; por el contrario, está destinada a reemplazar la religión completando el desarrollo iniciado por la Reforma. La filosofía es exhortada a hacer lo que la fe sola nunca puede realizar: la reconciliación absoluta de los opuestos absolutos. La especulación debe abarcar "el sufrimiento absoluto". Sólo así puede la "suprema totalidad surgir en toda su seriedad y de su sustrato más hondo... a la jubilosa libertad de su verdadera forma".[41] (Al hablar de la "infinita pesadumbre" y del "sufrimiento absoluto", Hegel tiene en la mente la crucifixión, el supremo ejemplo de contradicción y oposición.)

Si Hegel fue inclinado a tomar esta extrema posición por sus propios impulsos religiosos y filosóficos, si recibió estímulos de la actitud de Schelling, si lo ayudó el hecho de que él ahora tenía el mundo literario como auditorio, o bien si su genio se vio arrebatado después de tantas y cuidadosas autolimitaciones, nunca lo sabremos. No obstante, sabemos que éste fue, en efecto, un período decisivo en su vida. Aclaró de una vez por todas la relación entre la fe y la especulación en la mente de Hegel.

[41] *Hegels Werke*, I, 157.

EL DERECHO NATURAL

El ensayo sobre *El derecho natural* se halla entre los escritos más interesantes del filósofo. El título es engañoso porque el tema real se refiere al problema central de la filosofía del espíritu, la relación entre la razón y la historia, o la historicidad de las ideas racionales, especialmente de aquellas que dominan la vida ética y civil. Aquí, tanto como en el terreno de la religión, Hegel se había sentido cómodo desde su juventud. Los vínculos entre legalidad y eticidad, entre historia y racionalidad atrajeron siempre la atención de Hegel, un hecho puesto en claro por sus escritos teológicos y políticos. Pero es nuevo el énfasis sobre la idea de derecho natural.

La ciencia de la jurisprudencia, sostiene Hegel, ha sido considerada en dos aspectos, empírica y racionalmente, o histórica y sistemáticamente. Kant y Fichte habían mostrado que toda la legislación positiva está gobernada por principios universales y que la validez de éstos no es establecida por la ciencia empírica ni enraizada en las cambiantes situaciones históricas. Estos principios son *a priori* y se basan en la razón misma. Esta tesis, insiste Hegel, aunque es verdadera necesita ser ampliada. La parte de razón en la ley positiva es limitada; es indispensable como un constituyente formal, pero no garantiza la legitimidad de una ley positiva. Y todas las leyes son positivas. Una ley, sea jurídica o ética, es a la vez histórica y racional.

El empirismo encierra, en efecto, cierta verdad, mas las teorías empíricas en su forma usual no son iguales a la tarea que se tiene entre manos. Ellas no son enteramente empíricas sino más bien racionales en una forma no crítica; carecen de unidad y sistema, por una parte, y de fundamentos empíricos, por otra. Representan una fusión turbia entre los extremos. Ideas como el derecho del más fuerte, el estado de naturaleza, el impulso social, o el contrato social son tan racionalistas como los principios *a priori*, pero arbitrarios y asistemáticos. Esta confusión denuncia la intuición (*awareness*) oscura de una unidad original que fundamenta la dualidad de los elementos empíricos y racionales. Pero esto no es suficiente. Tal revelación debe ser reemplazada por el conocimiento dialéctico y filosófico, pues sólo la dialéctica puede abarcar la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad.

El formalismo de Kant y Fichte, es en consecuencia, tan poco satisfactorio como el empirismo de los pensadores ingleses. "El empirismo presenta el contenido pormenorizado confusamente y en relación con otros detalles que en su esencial realidad forman un todo que es orgánico y viviente; y este todo es aniquilado por la disección y por la elevación de las abstracciones inesenciales y aisladas del empirismo a la categoría de ultimidad".[42] El formalismo moral no ofrece remedio porque éste, también, diseca la vida sin resucitarla mediante una dialéctica viviente. "Lo ideal no concuerda con la realidad ... lo real se mantiene absolutamente

[42] *Ibid.*, p. 342.

opuesto".[43] La verdad es que la naturaleza histórica y la racional son una en sustancia. En consecuencia, el principio de Kant, a pesar de su sublimidad no puede ser último. "Está fuera de la cuestión negar la tesis de Kant, pero debe tenerse presente que ésta no es absoluta... y que puesto que la eticidad es algo absoluto esa posición no puede ser la de la moralidad".[44] Lo que Hegel escribió en su ensayo *El espíritu del cristianismo* reaparece aquí en forma más madura. Los mismos argumentos contra el formalismo de Kant son repetidos de manera más filosófica y radical.

Hegel renueva también las viejas ideas de la religión del pueblo que en su juventud compitieron con la universalidad de los principios morales y la religión cristiana. La idea de un nexo íntimo entre la razón moral y la vida de una nación continúa. En el capítulo tercero del ensayo sobre *El derecho natural*, donde Hegel desarrolla el auténtico método de la unificación del empirismo y del racionalismo, escribe: "La totalidad ética absoluta no es nada más que un *pueblo*".[45] El ideal helénico sale una vez más a primer plano. A través de su vida Hegel rindió homenaje a la elevación ética de la *Orestíada* de Esquilo, el drama en el cual Atenea, quien representa al mismo tiempo a la nación y la idea de la ley y del derecho, resuelve el trágico conflicto y reconcilia los opuestos morales. "Las totalidades

[43] *Ibid.*, pp. 345,46.
[44] *Ibid.*, pp. 348-49.
[45] *Ibid.*, p. 372.

éticas, tales como los pueblos, se constituyen ellas mismas como individuos . . . Esta individualidad es el aspecto de la realidad, sin ésta . . . ellas son sólo *entia rationis* (*Gedankendinge*)".[46]

Esta prístina unión de realidad e idealidad, de naturaleza y ética se manifiesta como la totalidad de un pueblo. En ella se enraíza lo ético y la legalidad. Estas no surgen de una razón que existe por separado o de deseos o intereses independientes existentes sino que son manifestaciones de la totalidad de la vida y en última instancia del espíritu absoluto en el que todo tiene su fuente. Las distinciones de Kant y Fichte, aunque carecen de la verdad última, tienen existencia relativa y validez. "La segmentación es uno de los factores de la vida".[47] La diferencia entre la legalidad y la eticidad (entre el elemento subjetivo y el objetivo dentro del espíritu objetivo, según la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho* formulan esta diferencia) es fuertemente subrayada en todos los escritos de Hegel.

En el ensayo sobre *El derecho natural* Hegel llama a la esfera del derecho "eticidad relativa". La vida, que ha sido desgarrada violentamente, es diferenciada, o más bien se diferencia a sí misma. Es tan absoluta como relativa, tan universal como particular. Esta es la intuición fundamental. Sólo porque la vida se divide contra sí misma puede integrarse en sí misma. La eticidad y la legalidad son formas de esta autointegración, pero ellas se separan una

[46] Loc. cit.
[47] *Hegels Werke*, I, 174. [*Differenz* . . .].

de otra y deben, en consecuencia, completarse. No representan la última etapa de la realidad ética. Esta realidad existe como la totalidad de un pueblo, como su voluntad y su autoorganización en el Estado. Mas, aun el Estado no es sin embargo el cumplimiento del autodesarrollo del espíritu. Es el resultado del movimiento dialéctico de la eticidad. Este movimiento trasciende el ámbito del espíritu objetivo y entra en la última esfera del espíritu absoluto. El ensayo de 1802, sin embargo, no arroja completa luz sobre estas divisiones de la filosofía posterior de Hegel.

La influencia de la filosofía de la naturaleza de Schelling es evidente en la discusión de Hegel, aquí y en los manuscritos de los años siguientes. "De igual modo que en la naturaleza del pólipo la totalidad de la vida se halla tan presente como en la del ruiseñor o del león, así el espíritu del mundo es consciente en cada figura de su propia sensibilidad más o menos desarrollada, y en cada pueblo, en toda estructura que consta de costumbres y leyes, de su propia esencia y de sí mismo".[48]

Los pueblos son las manifestaciones del espíritu absoluto; pero ellos mismos, como meras manifestaciones, no son absolutos sino relativos. La diferencia se refleja en la diversidad de clases. Claramente influido por las tradiciones griegas, Hegel distingue dos clases principales: el hombre libre o

[48] *Ibid.*, p. 415 (*El derecho natural*); ver también mi *Von Kant bis Hegel*, II, 218-54.

el "individuo de absoluta eticidad" y las masas, que representan el "alma corporal y mortal de un pueblo y su conciencia empírica".[49] La clase superior encarna "el espíritu viviente absoluto", "la absoluta indiferencia de la identidad y la realidad de la moral". Representa lo absoluto dentro de la relativa realidad de los pueblos históricos. Mientras los individuos de la clase inferior están relacionados con los de la clase superior "por el temor, la confianza y la obediencia", la perfecta unificación de las dos clases se reserva a la religión, donde todos sirven a un dios en común.

El nexo entre estas ideas y las del ensayo sobre *La fe y el saber* y las del esbozo de 1801 no está completamente claro, quizá ni siquiera en la propia mente de Hegel. Esta puede ser una de las causas por las cuales la primera exposición de su filosofía resulta fragmentaria. Durante los años siguientes Hegel desarrolló su sistema en nuevos esbozos, probablemente según las líneas de las conferencias que él daba al mismo tiempo en la universidad. Sus modificaciones afectan no a la lógica sino a la así llamada *Realphilosophie* * que comprende a la vez la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Sus conferencias de ese período también tratan de las ideas que han de ser desarrolladas en la *Fenomenología del espíritu*.

[49] *Hegels Werke*, I, 391.
* Hegel trata la *Realphilosophie* sólo en el semestre del invierno de 1805-06, y Kimmerle ha fechado su redacción en el otoño de 1805.

V. EL ROMANTICISMO RACIONALIZADO

En 1806, cuando Hegel abandonó a Jena, después de la victoria de Napoleón sobre los prusianos, terminaron sus relaciones personales con los románticos. Desde entonces su actitud frente a la vida fue determinada por la gravedad de los acontecimientos que siguieron a la derrota de Prusia, y su pensamiento reflejó la transición de la era revolucionaria a la de la reacción en la historia política de Europa.

La *Fenomenología del Espíritu* marca el fin del período de Jena. Este es, sin duda, uno de los libros más extraños que jamás se hayan escrito, y el lector no advertido lo ha de encontrar totalmente confuso. En su *Historia de la filosofía moderna* Wilhelm Windelband dice que la generación capaz de entender la *Fenomenología* desapareció. Si bien esto era entonces profundamente cierto, mucho se ha hecho durante las últimas décadas pasadas para reconquistar la comprensión de Hegel y tornar su lenguaje inteligible. Aun así quedan frecuentes pasajes oscuros expuestos a variadas interpretaciones.

La obra pretende ser racional, pero muestra toda la evidencia de haber sido escrita bajo el efecto de

la inspiración. En verdad, une extremos pocas veces o nunca vinculados antes. Es vehementemente antirromántica; no obstante, resulta, sin duda, el más romántico de todos los escritos de Hegel. Pasajes que semejan las palabras oraculares de Hamann, "el mago del norte", están en desacuerdo con las intenciones de un pensador que declara que la "fría necesidad en el contenido del tema", no el "éxtasis", guía el progreso de su pensamiento, y que rechaza a quienes buscan la edificación en lugar de la comprensión, la intuición en vez del conocimiento. La pedantería metódica y en ocasiones tediosa contrasta sorprendentemente con un elevado estilo metafórico. Además, la misma idea de esta nueva ciencia es romántica en cierta medida, según el siguiente resumen lo mostrará.

Las ideas de los primeros escritos de Hegel reaparecen textualmente o en entrelíneas en este trabajo. Apenas algunas nuevas reflexiones se añaden a aquellas que ya hemos rastreado en el desarrollo de su pensamiento. Pero muchas ideas se esclarecen ahora, otras se intensifican y amplían. El libro contiene los rasgos principales del sistema de Hegel, ordenados y presentados según un plan particular, e infinitamente más omnicomprensivo que todo cuanto había escrito antes. Todos los problemas filosóficos son discutidos, todas las ciencias filosóficas son reunidas como en un panteón de ideas. Los argumentos y conclusiones son erigidos ante nuestros ojos en un ordenamiento interminable. La *Fenomenología* puede ser llamada un moderno *itine-*

rarium mentis ad Deum, "el viaje de la mente hacia Dios". El conocimiento de Dios, o lo absoluto, es el objetivo final de este recorrido.

No obstante lo que Hegel pueda decir, resulta dudoso si la razón sola es el piloto que lo dirige a través del mar de la meditación. La razón, para Hegel, no era el reverso de la intuición sino un entendimiento inspirado, una mezcla exclusiva de revelación y especulación. El talento del piloto no parece no enseñable ni imitable.

El lector a menudo se siente por completo perdido. Nubes de contradicción y dialéctica oscurecen la marcha, y no sabe qué sendero tomar. Puede adivinar que un pasaje se refiere a ciertos hechos de la historia o de la literatura, pero a cuáles es lo que no está en condiciones de descubrir. A veces, largas y secas discusiones son repentinamente interrumpidas por tumultuosos estallidos que desafían al entendimiento. Otras, todo es claro, y el lector goza del esplendor de la verdad que arroja su luz sobre las perplejidades humanas; mas de nuevo el cielo se nubla y todo se desfigura entre las tinieblas y la confusión.

Hegel mismo llamó a la *Fenomenología* su "viaje de descubrimiento", y puede serlo en sus detalles. Pero por los principios y el método Hegel no es ya un investigador. El es ahora un vidente, que examina el espíritu de las naciones y las culturas, los credos y doctrinas. Sin embargo, aunque él apunta al conocimiento universal y ominicomprensivo, se concentra a voluntad sobre períodos particulares y

opiniones determinadas. Todo cuanto es lo mismo a través de las vicisitudes de la historia y lo que no es nunca igual sino que cambia de continuo, crece y se transforma de siglo en siglo en configuraciones siempre nuevas; todo es recogido y unido en prodigioso panorama.

La *fenomenología* es la épica del espíritu humano, el intrépido relato de los errores y las ilusiones de los hombres. Es también la vida de la verdad eterna y divina. A Hegel parece serle familiar todo lo recóndito de la conciencia humana así como también las últimas perspectivas de todas las ciencias. El contempla el espectáculo siempre cambiante de la tragedia y la comedia humanas. La misma alma semeja estar abierta a la penetrante mirada de este mago de la especulación, supremo sacerdote de lo Absoluto. "La verdad —leemos— es la orgía báquica donde todos los miembros están ebrios, y porque cada uno de ellos apenas es separado *eo ipso* se hunde inmediatamente, la orgía es justo también un estado de transparente y apacible calma".[50]

En el Prefacio a la *Fenomenología* Hegel explica el propósito de su trabajo. En primer lugar, está destinado a ser una introducción de su filosofía que prepara el camino para la metafísica que encontró tan difícil de enseñar en Jena. Todos tienen el derecho de exigir, dice el Prefacio, que la filosofía pueda ser entendida; en última instancia, la filosofía es una ciencia no un oráculo. Consiste de conceptos,

[50] Traducción de J. B. Baillie (seg. ed., Londres, 1931), p. 105.

no de "expresiones apocalípticas". "La inteligibilidad es la forma en que la ciencia se ofrece a cada uno y es el camino abierto que se torna accesible a todos. Alcanzar el conocimiento racional mediante nuestra inteligencia es la justa demanda que conduce a la ciencia".[51] Aunque se supone que la *Fenomenología* debe aclarar la Filosofía de Hegel ningún libro es menos adecuado para el principiante. No hay obra que exija mayor poder de concentración y abstracción, más erudición y adiestramiento filosófico, más profunda sabiduría o más rica experiencia espiritual.

LA ESPECULACIÓN Y LA HISTORIA

Otro propósito del libro es reconciliar al individuo y la humanidad. Dentro del breve transcurso de su propia vida el hombre debe aprender todo el largo viaje de la humanidad. Esto es posible sólo porque el espíritu universal opera en cada espíritu individual y es la verdadera sustancia de ésta. "Lo que en días pasados ocupaba las energías de un hombre de aptitud espiritual madura, se reduce ahora al nivel de información . . .; en este progreso docente podemos ver la historia de la civilización del mundo delineada en un tenue bosquejo".[52] En consecuencia, debe ser posible concebir el desarro-

[51] *Ibid.*, pp. 74, 76-77.
[52] *Ibid.*, pp. 89-90.

llo del espíritu como una serie de pasos dados con el designio de alcanzar su fin.

La *Fenomenología* trata de entender la necesidad que gobierna la secuencia de estos pasos. La historia como ciencia empírica sólo relata lo que acontece y como los acontecimientos se relacionan de acuerdo con el principio de causalidad y no revela la coherencia interna de aquellos hechos determinados por el último propósito de la mente. El estudio de esta coherencia, en tanto presupone un conocimiento empírico de los hechos no es causal sino teleológico y por tanto especulativo.

Más tarde, en la *Enciclopedia*, Hegel determina el lugar de la historia como la transición del espíritu objetivo, encarnada en el Estado, al espíritu absoluto, incluido en el arte, la religión y la filosofía. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* él examina el curso íntegro de la historia universal. La tarea emprendida en la *Fenomenología* es diferente. Aquí Hegel utiliza figuras históricas y acontecimientos para ilustrar los pasos principales del espíritu a fin de alcanzar el conocimiento de sí mismo. Su preocupación no es el pasado sino el presente.

El "presente", sin embargo, es un término ambiguo, que denota lo que es sólo ahora y lo que siempre es ahora. Hay un presente fugitivo y un eterno presente; y la peculiar realización del libro de Hegel es su unidad. La *Fenomenología* descubre lo eterno dentro del presente. Al reconciliar los extremos del tiempo y la eternidad, permite que la existencia y la esencia coincidan y así da nuevo signifi-

cado especulativo a la idea de existencia. No Kierkegaard sino su gran maestro, Hegel, fue el instaurador de la filosofía existencial.

Es la tesis enfáticamente expresada por este trabajo que sólo el filósofo existencial puede pensar la verdad. En consecuencia, Hegel emprendió la inmensa tarea de mostrar la unidad interna del pasado y del presente. Sólo hay realmente presente del pasado tanto como lo que fue eterno en el pasado y por ello capaz de continuar viviendo. "El fin, que es el saber absoluto del espíritu que se conoce como espíritu, halla su senda en el recuerdo de las formas espirituales como ellas son en sí mismas y como realizan la organización de su reino espiritual. La conservación de éstas, mirada desde el lado de su libre existencia fenoménica en la esfera de la contingencia, es la *historia*; observada desde el lado de su organización conceptualmente comprendida, es la *ciencia* del conocimiento fenoménico".[53]

La "senda" del saber absoluto es también la vía de la "conciencia natural" que es el objeto de la *Fenomenología*. Esta conciencia se mueve hacia el fin del saber absoluto donde concuerda con el espíritu absoluto. Tiene que moverse porque en el comienzo —sobre el nivel más primitivo de la simple sensación— se separa del espíritu absoluto y por tanto se autoenajena y se divide contra sí misma. Esta separación es el acicate que la impulsa a trabajar hasta que la brecha interna se reconcilie y la

[53] *Ibid.*, p. 808.

unidad entre la conciencia natural y espiritual se realice. En tanto la conciencia no ha alcanzado este fin es "desdichada".

"La senda del alma que atraviesa la serie de sus propias formas de corporeidad... tiene un significado negativo...; pues en este camino pierde su propia verdad (es decir, la verdad de la conciencia natural). A causa de ello, el camino puede ser considerado como el de la duda, o más apropiadamente un *camino de desesperación*".[54] La *Fenomenología del espíritu*, al proseguir esta senda de la desesperación, conduce al punto de salvación. Es el relato de las luchas internas que finalmente alcanzaron la etapa de la experiencia cristiana y el dogma. A través de la salvación especulativa es eliminado el desacuerdo trágico del alma. "ciencia de la experiencia de la conciencia",[55] "una ciencia de la experiencia por la cual pasa la conciencia".[56] Su significado no es primariamente histórico; por el contrario, es más bien filosófico y religioso. A Hegel no le preocupan los acontecimientos sino su sentido y su aporte a la solución del problema llamado "hombre".

La *Fenomenología* es la autobiografía del hombre como imagen de Dios. El hombre es la imagen de Dios a causa del propósito divino operante en él. De igual modo que la historia bíblica sirve propósitos distintos que los de la información historiográfica,

[54] *Ibid.*, p. 135 (el subrayado es mío).
[55] *Ibid.*, p. 144.
[56] *Ibid.*, p. 96.

así su contraparte especulativa tiene un designio religioso (es decir, espiritual y redentorista). La *Fenomenología* presenta una profunda reinterpretación del dogma cristiano.

EL MODELO PROLETARIO

La conciencia del hombre, aunque dividida en la del mundo y la de sí mismo, es esencialmente una. El hombre posee unidad como también dualidad. Incapaz racionalmente para concebir la unidad del mundo y el hombre, la experimenta, sin embargo, oscura e inconscientemente. La *Fenomenología* desarrolla este sentimiento como conocimiento.

La conciencia se conoce a sí misma y así se transforma en autoconciencia. "Con la autoconciencia ... pasamos ahora a la tierra natal de la verdad, al reino donde ella se halla en su lugar".[57] La autoconciencia pasa a través de muchas etapas de experiencia. Comienza como conciencia del impulso, el instinto, y el deseo, y termina con la intuición del "Yo" referido al "tú". Pues ésta "alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia".[58] La conciencia no se complace con nada carente de conocimiento según el cual el yo concuerda primeramente con cada yo distinto y por último con el Yo absoluto.

[57] *Ibid.*, p. 219.
[58] *Ibid.*, p. 226.

La autoconciencia aparece únicamente en virtud de existir para otra autoconciencia. *Es* sólo por ser aceptada o "reconocida".[59] El reconocimiento de otro individuo y el respeto por éste es la condición de la existencia moral de alguien y es también el primer paso hacia la supresión de la dualidad o pluralidad de personas. El acuerdo, sin embargo, es precedido por el antagonismo entre hombre y hombre, una lucha de vida y muerte. El resultado no es, como habría creído Hobbes, un pacto sino el sometimiento de la parte más débil por el oponente más fuerte.

En la sociedad primitiva un hombre es el amo y los otros son sus siervos. La relación amo-esclavo corresponde a la autoconciencia natural en la que prevalece el deseo y el impulso. El señor, al usar a su esclavo para satisfacer sus deseos, realiza más que la saciedad de su sed o de su hambre. Obtiene ascendencia sobre el otro hombre. La satisfacción derivada del poder espiritual sobre otro yo es el primer paso hacia la salvación.

"El amo existe sólo para sí mismo . . . la suya es . . . la acción esencial . . . mientras que la del esclavo es . . . una actividad inesencial".[60] Pero ésta no es la entera verdad. La satisfacción del señor depende de la labor de su siervo y de la voluntad de él. Aquél pierde su absoluta independencia en tanto que el esclavo, a su vez, alcanza cierta ventaja sobre su amo. La desigualdad desaparece. Por lógica

[59] *Ibid.*, p. 229.
[60] *Ibid.*, p. 236.

necesidad se transforma en interdependencia y por tanto en mutuo reconocimiento y respeto. No sólo el señor sino también el esclavo se elevan a un nivel espiritual. Ambos trascienden más allá de la autoconciencia meramente natural. La autoconciencia del subordinado no está sujeta a la total desintegración. "Al servir y trabajar, el esclavo realmente . . . aniquila en cada momento su dependencia de la existencia natural y su adhesión a ella, y mediante su esfuerzo suprime esta existencia".[61]

"Aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia no se entera por ello de ser autoexistente. A través del trabajo y la fatiga, sin embargo, esta conciencia del esclavo se torna clara a sí misma".[62] El esclavo aparece ante sus propios ojos como una persona libre, consciente de su libertad moral y dignidad. Esto se realiza porque otro temor asoma detrás del miedo al señor, el temor a la muerte. La muerte es el "amo absoluto" del hombre. Este se rinde al otro hombre sólo a causa de su miedo a la muerte. La estimación de sí mismo puede derrotar ese temor.

"Al modelar la cosa, la autoexistencia llega a sentirse explícitamente como su propio ser y alcanza la conciencia de que existe en sí y para sí . . . De este modo, precisamente en el trabajo, donde parecían involucrados la mente y las ideas de un intruso el esclavo deviene consciente mediante el redescu-

[61] *Ibid.*, p. 238.
[62] *Ibid.*

brimiento de sí por sí mismo, de tener espíritu propio y de serlo a la vez".[63]

Quizá el joven Marx, al leer este pasaje descubrió el germen de su futuro programa. De cualquier modo, prefigurado en estas palabras está el modelo para un movimiento obrero que iba a tornar al proletariado consciente de su existencia y concederle el conocimiento de que posee un "espíritu propio".

LA CONCIENCIA DESDICHADA

En el desfile histórico metafísico de la *Fenomenología*, un lugar preminente es otorgado a las cruzadas y al cristianismo medieval, los que tipifican una época en el progreso de la conciencia al autoconocimiento. La conciencia se divide contra sí misma. La senda del alma es la vía del mártir. El hombre, no redimido y no reconciliado ante el espíritu eterno, se halla desesperado. La tragedia es una categoría metafísica y no una forma dramática de representar la vida. El espíritu es por naturaleza trágico porque se opone a sí mismo y, por ser su propio opuesto, es también su propio oponente. Hay una lucha perpetua del espíritu contra el espíritu, dentro del yo así como también entre el yo y el yo, y hasta entre el espíritu humano y el divino.

Hegel llama a esto, según aparece en la concien-

[63] *Ibid.*, p. 239.

cia medieval, el antagonismo entre lo Inmutable y lo Mutable. Lo Inmutable, en el lenguaje de Hegel, es indistinguible de lo "Uno inmutable". El hombre mutable anhela a Dios como lo Inmutable. Aunque siente a Dios en su corazón, lo conoce como su opuesto. El pensar es aquí "no más que el sonido transitorio de las campanas que repican, o una nube de cálido incienso, un modo de pensar en términos musicales . . . Por eso tenemos ahí el movimiento interno de la pura emoción . . . de una infinita nostalgia".[64] Pero el ser absoluto (a este respecto Hegel lo llama también lo "otro") "no puede ser hallado donde es buscado; pues significa que es justamente un 'más allá' . . . La conciencia, por tanto, puede sólo llegar a ser el sepulcro de su propia vida . . . Más aún, la presencia de esa tumba es simplemente origen de inquietud, esfuerzo y lucha, un combate que debe ser perdido".[65]

Los cruzados buscaron lo divino y descubrieron una tumba. Para revelarse a la conciencia lo inmutable debe "anular la certificación de su propio ser".[66] Como el esclavo debe ser sometido al amo a fin de obtener su libertad moral y dignidad, así el cristiano medieval tiene que someterse a la voluntad suprema para conquistar su libertad religiosa. Sin embargo, esta liberación no es fruto inmediato del ascetismo.

La escisión entre conciencia natural y espiritual

[64] *Ibid.*, p. 257.
[65] *Ibid.*, p. 258.
[66] *Ibid.*, p. 259.

no puede ser reconciliada por los ejercicios ascéticos. El asceta es más consciente de su naturaleza animal que el hombre natural porque él está constantemente comprometido en suprimirla. "Tenemos aquí ante nosotros una personalidad confinada dentro de su estrecho yo y reducida actividad, una personalidad que cavila sobre sí misma, tan desafortunada como pobre".[67]

La mortificación de la carne no realiza la armonía tan deseada. El abismo persevera. Pero mediante las prácticas ascéticas un nuevo nivel de vida espiritual se alcanza finalmente. El hombre ha aprendido a sacrificar su yo vital. El "rechaza todo poder de autoexistencia independiente y atribuye este poder a un don sobrenatural".[68] Así él "evade su condición desdichada". La reconciliación entre Dios y el hombre es iniciada aunque no consumada. El recto equilibrio falta aún. "La propia acción concreta" del hombre "se mantiene como algo pobre e insignificante, su goce como dolor, y la supresión de éstos, positivamente considerados, sólo es un mero más allá".[69]

LA RAZÓN Y LA REVELACIÓN

Hegel divide las religiones en tres grupos: religiones naturales, estéticas y reveladas. Estas tres co-

[67] *Ibid.*, p. 264.
[68] *Ibid.*, p. 266.
[69] *Ibid.*, pp. 266-67.

rresponden a tres tipos de culto. La religión natural reverencia a Dios en los objetos naturales. La religión estética convierte al hombre, transfigurado por la fantasía poética en el objeto del culto. La religión revelada se eleva a nivel del espíritu absoluto. En la idea de Cristo la revelación alcanza su cumbre. Esta reúne el espíritu absoluto y el individual, lo eterno y lo temporal, lo divino y lo humano. "Que el ser humano es visto, oído, etc., como una autoconciencia existente, ésta es en verdad, la culminación y la consumación de su concepto".[70]

La religión natural y la griega elevan la conciencia (del mundo) y la autoconciencia (del hombre) al nivel del espíritu absoluto, pero sólo la religión revelada presenta este espíritu en su plena verdad.

Aun cuando la helenofilia de Hegel estuvo en su apogeo, su especulación se vio penetrada por el "espíritu del cristianismo". Su tesis principal, de que lo absoluto es Vida, fue la expresión de su creencia cristiana, la forma especulativa de la fe en el Dios viviente y el Cristo viviente. Vida significaba para él la actividad espiritual de la mente y el pensamiento más que un proceso biológico.

Dios es vida. Cristo es vida. Creación y providencia, revelación y redención son actos del Dios viviente y del Cristo viviente. Este criterio es el verdadero fundamento del sistema de Hegel. Desde los días primeros de su despertar espiritual Hegel estaba convencido de que la especulación, en el mejor

[70] *Ibid.*, p. 760.

de los casos, puede alcanzar la verdad de la religión revelada pero nunca trascenderla. La filosofía y la religión insiste él una y otra vez, son gemelas; aunque diferentes en la forma, poseen el mismo contenido. La forma de la religión es "representativa"; la de la filosofía, conceptual. El lenguaje de la revelación es pictórico; el de la especulación, racional. Mas el propio lenguaje es a menudo pictórico, especialmente en la *Fenomenología*, y la distinción entre las dos formas casi desaparece en el dogma y la teología, donde el lenguaje de la religión se transforma en el de la razón.

La interpretación especulativa del dogma subraya el parentesco de la filosofía y la religión. La vida divina, lo mismo que la vida en general, implica la autoalienación y la autorreconciliación. Sólo quien se pierde a sí mismo puede salvarse; este adagio podría ser considerado como la divisa de la especulación de Hegel. Sólo quien muere puede ascender. Unicamente el que desafía la muerte logra gozar de la victoria sobre la muerte. El ser debe introducirse en la nada para devenir existencia y realidad. El ser y el no ser, la vida y la muerte se hallan inseparablemente ligados. Son lo que son sólo como elementos de una unidad muy amplia.

El pensamiento también es vida. Tiene su propia muerte dentro de sí mismo: el elemento del entendimiento que analiza, separa, distingue y, por tanto, mata su objeto. Esta muerte es una etapa necesaria en el proceso de pensar. No hay intuición racional sin entendimiento analítico. El énfasis co-

locado sobre el entendimiento abstracto separa a Hegel de los románticos, los filósofos-poetas, los pensadores visionarios, y aquellos que —como Jacobi, Fries y otros— querían imponer la intuición y la fe sobre el intelecto.

"La vida del espíritu no es la que rehúye la muerte, y se aleja de la destrucción; soporta su muerte y en la muerte mantiene su ser. Sólo alcanza su verdad cuando se encuentra en completa desolación. Este poder no es como lo positivo que se separa de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o es falso, y habiendo concluido con ello pasamos a otra cosa distinta; por el contrario, el espíritu es este poder sólo por mirar lo negativo de frente y permancer cerca de él. Esta permanencia es la fuerza mágica que convierte lo negativo en ser".[71] Estas solemnes palabras en el Prefacio de la obra de Hegel representan la más personal y, al mismo tiempo, la más impersonal profesión de fe. En forma semipictórica y semiconceptual señalan el vínculo que mantiene unidas a la razón y la revelación. La dialéctica pasa sobre las contradicciones como a través de su muerte, pero no termina en ellas; las convierte en ser. Establece el reino de la verdad sobre la tumba del intelecto. "Una contradicción en el dominio de la muerte no lo es en el dominio de la vida".[72]

La filosofía de Hegel es en sí misma una religión

[71] *Ibid.*, p. 93.

[72] *On Christianity. Early Theological Writings*, p. 261. [*El espíritu del cristianismo y su destino;* hay traducción castellana, Kairós, 1971, Bs. Aires].

especulativa: el cristianismo descifrado por la dialéctica. Si este cristianismo especulativo posee o no posee una verdad objetiva es cuestión que no debe ser contestada aquí. Pero me gustaría llamar la atención ante el grave peligro encerrado en la reconciliación dialéctica de la razón y la revelación.

David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach, y hombres como ellos —hegelianos y también campeones del materialismo anticristiano— muestran la naturaleza y gravedad de este peligro. Ya Hegel, aunque él sostiene enfáticamente que la religión revelada es una fuente de conocimiento especulativo, subordina la revelación a la razón. Según él, el lenguaje de la dialéctica es la forma más adecuada de lo absoluto, mientras que el de la religión es todavía velado e indirecto. El "saber absoluto" (es decir, la filosofía, no la religión revelada) es el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*. La filosofía ya no señala más allá de sí hacia la religión, como en el fragmento de 1800; ahora irrumpe con vigor dentro de su propia esfera, en la autoconciencia. El predominio del pensamiento especulativo evoca el peligro inminente de una mala interpretación de la palabra de Dios. La inspiración divina no parece necesaria cuando la razón logra proporcionar lo que, en la perspectiva bíblica, sólo puede ser enseñado por el profeta y el Hijo de Dios. El elemento del pensamiento dentro de la fe se presenta como atribuyéndose precedencia sobre el de la devoción, el miedo, la esperanza y el amor.

Hacia el fin de la *Fenomenología* la palabra del

hombre parece prevalecer sobre la palabra de Dios; el tránsito de la revelación a la razón implicaría la transferencia del centro de gravedad de Dios al hombre. No obstante, este peligro asoma sólo detrás de la fachada del sistema del filósofo. Hegel mismo no sucumbió a él. Hubiera protestado solemnemente contra esta conclusión. Pero el hecho de que pronto después de su muerte algunos de sus discípulos extrajeran esta inferencia puede servir de guía. Sólo hay un paso de lo sublime a lo ridículo. La historia del espíritu alemán durante el siglo pasado y el presente pone de relieve la magnitud del peligro. No sólo existió lo frívolo y lo superficial; finalmente triunfó lo cruel y lo vil sobre lo sublime. En su ensayo *El derecho natural* Hegel expresa que el hombre de excesivo genio fue un síntoma de desintegración íntima y el presagio de la inminente decadencia de la civilización griega.[73] Lo mismo podría decirse de los grandes pensadores alemanes, el más importante de los cuales fue quizá el autor de la *Fenomenología del espíritu*.

[73] *Hegels Werke*, I, 389.

VI. EL SISTEMA FINAL

Cuando Hegel abandonó Jena en 1806, había terminado su aprendizaje. Ya no buscaba la verdad; la había encontrado, y por el resto de su vida perfeccionó su sistema y aplicó su método característico en todos los sectores de la investigación filosófica. Sus años en el gimnasio de Nürnberg, en la Universidad de Heidelberg, y por fin en la Universidad de Berlín iban a señalar su ascenso a una posición dominante dentro de la filosofía alemana.

Antes de que Hegel se uniera a Schelling en Jena, él escribió a su amigo expresándole que deseaba poder vivir por un tiempo en una ciudad católica a fin de lograr familiarizarse íntimamente con los hábitos, los ritos y la vida de una comunidad de ese carácter. Su anhelo se cumplió. De Jena se trasladó a Bamberg, la hermosa y pequeña ciudad en el sur de Baviera, donde media docena de iglesias y un palacio del arzobispado recuerdan a los visitantes la vieja tradición católica. Pero su vida no transcurrió allí como él la había soñado. Vivió rodeado de un contorno religioso y de circunstancias políticas que se oponían a sus propias convicciones. Y

como director del periódico debió simpatizar con el victorioso Napoleón.

Después de un año fue designado director del gimnasio humanístico de Nürnberg, donde se sintió más cómodo que en Bamberg. Nürnberg era un viejo baluarte protestante que Durero y otros maestros del Renacimiento habían adornado con las expresiones de su genio, y de aquí en 1415 el fundador de la dinastía de los Hohenzollern partió hacia la Marca de Brandenburgo, que le fue otorgada como posesión feudal por el emperador Segismundo. Hegel vivió ocho años en esta histórica ciudad, desde 1808 a 1816, dentro de una calma aceptable, y un aislamiento contemplativo que le permitieron elaborar las complejidades de su sistema, especialmente su lógica.

Su escuela estaba dedicada a los estudios clásicos, mas no según la vieja tradición del gimnasio alemán como institución primordialmente latina. Con el régimen de Hegel se modificó el plan de estudios; aparte de las lenguas antiguas, incluía las matemáticas, elementos de las ciencias naturales, un idioma moderno fuera del alemán y rudimentos de filosofía. En un discurso escolar,[74] donde defendía estos cambios, Hegel habla sobre el valor de los estudios clásicos que permiten a los estudiantes familiarizarse, a la vez, con la vida de una civilización ajena y sus peculiares formas de pensamiento según se expresan en su idioma. El doble énfasis

[74] *On Christianity. Early Theological Writings*, pp. 328-29.

indica la preferencia de Hegel. Su espíritu se vio absorbido por la autoalienación como principio metafísico, mientras se empeñaba, al mismo tiempo, en el análisis de las formas del pensar.*

"LA CIENCIA DE LA LÓGICA"

Los años de Nürnberg fueron destinados a la redacción de la *Ciencia de la Lógica*, cuyo primer volumen apareció en 1812. Esta, así llamada la "lógica grande", es una obra gigantesca. Combina los resultados de todas las investigaciones ontológicas y epistemológicas de la historia de la filosofía. El abismo de los viejos y venerados enigmas de la metafísica se abre ante el lector. Se ofrece una nueva solución: la primeramente elaborada en el bosquejo de 1801. La especulación griega así como también los principios de la metafísica moderna desde Descartes y Spinoza a Fichte y Schelling son ordenados como pasos necesarios dentro del automovimiento del concepto de lo absoluto. La lógica es la resurrección y la vida eterna de los motivos básicos del pensamiento europeo; es la transfiguración y la nueva interpretación de éstos dentro del marco del propio sistema metafísico de Hegel.

La idea directriz del esbozo de 1801 se conserva: la idea del pensamiento como vida y de la vida como pensamiento. El método es su movimiento

* De esta época es su hermoso trabajo *Propedéutica filosófica*.

dialéctico en el que los contrastes emergen y se sumergen, todas las categorías aparecen y desaparecen, todos los principios opuestos surgen y se hunden en una continua corriente que los mantiene unidos. El pensamiento es siempre cambiante, pero también creciente; no pierde nunca ninguna de sus conclusiones. Todos los principios anteriores asumen la función de elementos o, como Hegel gusta llamarlos, "momentos" dentro de principios superiores en los que se desarrollan por su propio e inherente desasosiego. Este desasosiego es tanto la vitalidad del pensamiento como la necesidad lógica del concepto. La categoría más elevada es la idea absoluta que encontramos en el bosquejo como la idea del espíritu absoluto.

La *lógica* preserva las ideas de Platón y Aristóteles, moldeadas en forma análoga y reconciliadas con los descubrimientos de Kant, Fichte y Schelling. Es revelada la estructura íntima, a la vez, del ser y el pensar. No se eluden las últimas dificultades; por el contrario, son ellas empleadas como motivos determinantes del movimiento que continúa precisamente porque ninguna solución es definitiva hasta que se cumple, en efecto, el último paso y se alcanza el objetivo de todo el movimiento.

Sin embargo, magnífico como indudablemente es este instrumento lógico del pensamiento, el íntegro empeño deja al lector preocupado respecto de sus pretensiones y autoridad. La empresa es en verdad riesgosa. Este reducto de todos los principios podría ser un cementerio donde cada hálito de vida

expira, donde las grandes ideas de pasadas centurias son sepultadas, y sólo reina la muerte. Pero esta censura, que encierra incredulidad —o por lo menos desconfianza— en la *Lógica* y su idea fundamental no debe impedirnos que la estudiemos detenidamente.

El mérito de la *Lógica* comparada con el esbozo de 1801 yace sobre todo en una fusión más completa de lógica y metafísica. Puesto que lo absoluto es intrínsecamente pensamiento, la doctrina del pensar debe resultar la del ser. Es la auténtica sustancia de cada palabra que escribe.

Las categorías son otras tantas definiciones de lo absoluto. También son ellas el sostén de toda realidad, sea ésta natural o histórica, física o espiritual, racional o empírica. Porque ellas constituyen estos opuestos son lo que son: categorías. Lo absoluto se divide en categorías y se piensa según ellas. El pensar siempre significa distinguir y luego reunir los términos diferenciados, la autoalienación y la autorreconciliación. Este proceso es el fenómeno lógico primordial. Es también la naturaleza metafísica íntima de lo absoluto, la médula de la mente y el espíritu.

Las categorías derivan de lo absoluto; están relacionadas unas con otras en lo absoluto; lo absoluto las vincula entre sí y al proceder de este modo despliega y exhibe su propio contenido. La mente humana puede observar este gigantesco espectáculo porque su propia ciudadela interna está ocupada por lo absoluto que es la verdadera mente de la

mente. La diferencia entre la mente divina y la humana está enraizada en la autodiferenciación de lo absoluto. La autodefinición de lo absoluto es, en consecuencia, la autodefinición de la mente humana, por lo menos en cuanto concierne a la razón. El sistema de las categorías es así el de la razón misma. La razón es la raíz común de lo divino y de lo humano.

El ser y el conocimiento son inseparables: aspectos de la misma totalidad. Mas como aspectos ellos son distinguibles y no simplemente intercambiables. El ser es la categoría primitiva, el supuesto general de todos los juicios lógicos y de todo conocimiento. El conocimiento, la categoría más rica, es la última en la escala ascendente de manifestaciones. El ser es el contenido omnicomprensivo; el conocimiento, la forma omnicomprensiva. El ser es lo opuesto del pensamiento, como el contenido es lo opuesto de la forma. Pero los opuestos están unidos en lo absoluto y por lo absoluto.

El ser es por tanto su propio contrario (como lo es toda categoría). Es su propio contrario porque es una categoría, esto es, un elemento del pensamiento, un concepto, y consecuentemente no lo que significamos por el ser. Es omnicomprensivo, mas es él mismo abrazado por el pensamiento. Resulta imposible separar un aspecto u otro. El ser comprende todas las diferencias del contenido y la forma, de la cualidad y la cantidad, de la finitud y la infinitud, del número y el cuanto, de la medida y lo inconmensurable, etc. Pero es también el ser por contras-

te frente a estas particulares determinaciones del ser. Es más general o universal que lo que ellas son (ésta es una nueva paradoja, dado que el ser es más concreto que cualquier categoría particular). Esta antinomia lógica básica es sólo una modificación de la antinomia descubierta por Hegel en *El espíritu del cristianismo*, elaborada en el sistema fragmentario de 1800 y que aparece como el antagonismo lógico fundamental en el esbozo de 1801.

El ser es el ser, mas es asimismo un concepto, y en la *Lógica* figura como concepto. Por otra parte, la *Lógica* justamente porque es una lógica del ser, no es sólo lógica sino también ontológica y metafísica. Y el concepto, *Begriff*, es, pues, no sólo un concepto sino el ser, la vida, la realidad misma. Como categoría el Ser es el comienzo de todo pensamiento. No obstante, el comienzo, tomado en sí mismo, es una posición insostenible. No se puede adoptar una actitud firme en el comienzo; es necesario actuar, y la categoría del ser es, en consecuencia, insostenible. Puede preservarse sólo si es transformada. En tanto el ser es omnicomprensivo su opuesto es la nada absoluta. El Ser penetra en ella, su contrario. Puede ser conservado o conservarse sólo por autoalienación. El ser es el ser únicamente en virtud de oponerse a su propio antagonista: la nada. No existe el ser ni la vida sin este antagonismo, esta autonegación, esta muerte.

El ser sólo puede existir si es más que la simple categoría de ser o si abraza su propio opuesto, la nada. En cierto sentido es un lugar común decir

que los opuestos son idénticos, pues oponerse a algo es ser de la misma clase o tipo. Lo blanco y lo negro, el día y la noche, lo alto y lo bajo son contrarios sólo porque son lo mismo: colores, períodos del movimiento de la tierra alrededor del sol, determinaciones del espacio. Pero el ser y la nada no son del mismo tipo o clase. Se oponen absolutamente entre sí y se unen del mismo modo. Sería mero formalismo insistir que el ser y la nada son lo mismo, negando en un caso, afirmando en el otro. Mas se da esta verdad en tal formalismo: la nada es en verdad imposible sin el ser corrigiéndose a sí mismo. El ser es la categoría fundamental.

El sistema de la *Lógica* tiene tres partes: la lógica del ser, la lógica de la esencia y la lógica del concepto. El concepto es la síntesis del ser y la esencia. En alemán la palabra "esencia" posee matices de sentido que no se hallan en inglés. *Wesen* significa no sólo "esencia" sino también "ser" (como en "ser humano") y naturaleza (como "la naturaleza de las cosas"). Todas estas connotaciones operan en el movimiento dialéctico de la Parte II. La tercera parte, la lógica del concepto, contiene capítulos sobre temas que son usualmente tratados en la lógica formal tradicional, como el concepto, la proposición, la inferencia, etc. Aquí las contradicciones adquieren su forma más aguda y distinta. Discurren a través de una serie de antagonismos —tales como la objetividad y la subjetividad, la necesidad y la libertad, teoría y práctica— y son resueltas, por fin, y unidas en la idea absoluta.

El único trabajo en el que Hegel estableció su sistema completo de filosofía fue la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Lo destinó a servir de texto para sus estudiantes de la Universidad de Heidelberg donde llegó a ser profesor en 1816, pero está escrito en un lenguaje apenas inteligible para quien no esté ya familiarizado con su terminología y el método dialéctico. En 477 breves parágrafos intenta relatar las vicisitudes de lo absoluto.

Lo absoluto es espíritu. El espíritu debe devenir lo que es, tiene que realizarse por su propia actividad y energía. El espíritu no es simple razón o logos. Es Razón alienada de sí como naturaleza que retorna de esta autoalienación a sí misma. La razón es un sistema armonioso en sí hasta donde es comprendido en la *Lógica*; la *Lógica* es así la primera parte del sistema. La idea absoluta puede ser descrita en términos del dogma cristiano como Dios antes de la creación; y el mismo Hegel lo dice así en la Introducción a la "Lógica grande". Sin embargo, hay una enorme diferencia entre la filosofía de Hegel y el dogma cristiano: según Hegel, Dios antes de la creación no es el Padre celestial de Jesús y el hombre; es el logos y nada más que el logos.

A este respecto Hegel siguió la senda de los primeros padres cristianos y los teólogos griegos que fusionaron el reino platónico de las ideas y la idea del Hijo eterno, el logos. Pero mientras esos teólo-

gos concebían al Logos como el Hijo, Hegel lo concibió como el único Dios. A partir del prólogo del Evangelio, según Juan, Hegel acepta sólo las palabras "en el comienzo fue el Verbo" y "el Verbo era Dios"; él rechaza la frase "y el verbo estaba en Dios". O, dicho diferentemente, en la teología de Hegel, Dios es el logos y el logos es Dios. No hay otro Dios ni otra persona en Dios, por lo menos, no lo hay "en el comienzo". Dios es el logos, que se despliega en el reino de las ideas platónicas, las "formas" eternas o "modelos", de los que surge todo lo concreto, y sin las cuales nada llega a ser: las "categorías" donde la idea absoluta se define o piensa a sí misma.

La transición de la lógica a la filosofía de la Naturaleza revela el misterio de la creación en términos especulativos. Hegel, según lo he mencionado antes, no mantuvo la teoría, expresada en el esbozo de 1801, de que la creación y la caída coincidían. El se tornó con preferencia a la concepción más ortodoxa de la creación como acto libre y deliberado de la voluntad de Dios. Es difícil entender cómo la dialéctica puede admitir este acto o ser comprendida como la voluntad del logos; empero, no debemos olvidar que Hegel también aceptó las palabras del Evangelio: "En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres".

Dios es un ser dinámico; es a la vez pensamiento y voluntad, concepto y vida, razón y espíritu. Mas, su naturaleza no está todavía explícitamente revelada "en el comienzo"; no se manifiesta, en verdad,

hasta que todo el automovimiento sistemático es consumado. Para hablar de nuevo en términos del dogma cristiano: Dios en el comienzo fue el logos; finalmente él es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es el logos en tanto existe antes de la creación de la naturaleza y el hombre; él es la Santa Trinidad después de haber pasado a través de la naturaleza y el hombre y se revela al hombre. Dios en la plenitud de su existencia está presente sólo en la conciencia religiosa y metafísica. Pero esta conciencia surge sólo después que el logos retorna de su autoalienación en el dominio de la naturaleza a sí mismo dentro del alma y la mente del hombre.

Dios aparece en la religión absoluta como el Padre amante, el Hijo abnegado y el Espíritu Santo. En consecuencia, la tercera parte de la *Enciclopedia*, la filosofía del espíritu, realiza la total automanifestación del logos. Finalmente, el logos se expresa o, más bien, se concibe a sí mismo como el espíritu infinito que es el sujeto real de la filosofía y la teología. Después de recorrer el círculo completo, la *Enciclopedia* retorna a su comienzo. Su estructura cíclica posibilita la solución del último problema: confirma la unidad fundamental y la identidad del Ser omnicomprensivo que también es vida, existencia, naturaleza, alma, espíritu y Dios.

Estas son las tres grandes líneas del libro. La tercera edición, publicada en 1830, cuando Hegel estaba en Berlín, fue aumentada a 577 parágrafos y de ésta fueron tomadas las traducciones inglesas de las primera y tercera partes. El Prefacio y la Intro-

ducción a esta edición son valiosas contribuciones para el estudio del sistema y el estudioso debe leerlos cuidadosamente antes de atreverse a seguir adelante. Hegel discute la estructura general de su sistema, su relación con otros y sus principios y el método.

Las diversas partes de la *Enciclopedia* son de valor desigual. La primera parte, la "pequeña lógica", es un epítome de la *Ciencia de la lógica* grande, que mejora el trabajo mayor en algunos aspectos y lo complementa en otros. La segunda parte, la filosofía de la naturaleza, es la única versión de esta ciencia publicada por el autor. La tercera parte, la filosofía del espíritu, comprende lo que hoy llamaríamos psicología en todas sus ramas, la teoría del conocimiento, la filosofía del derecho, la filosofía moral, la política, la sociología, la filosofía de la historia, la estética, la filosofía de la religión, y la filosofía e historia de la filosofía.

En las obras completas, la *Enciclopedia* aparece ampliada con observaciones adicionales que ayudan a explicar muchos pasajes y doctrinas. Las lecciones de Hegel, publicadas después de su muerte, ampliaron aún más varias secciones de la *Enciclopedia* y las convierten en tratados muy elaborados, pero éstos deben ser leídos con alguna reserva, puesto que fueron editados por los amigos y discípulos de Hegel y no siempre reproducen su verdadero vocabulario. De estas lecciones, las de la *Filosofía del arte* son notables por su comprensión; reflejan las ideas desarrolladas por la crítica y la

teoría del arte desde Winckelmann a Goethe, Schiller y los románticos. Las lecciones sobre *Historia de la filosofía* representan quizá el tratamiento más fino de que jamás fue objeto esta difícil disciplina. Para Hegel, el desfile de figuras y escuelas de filosofía ya no es un registro de hechos inconexos sino el desarrollo lógico de la verdad en el ámbito del tiempo.

LA "FILOSOFIA DEL DERECHO"

La *Filosofía del derecho* fue publicada en 1821 en Berlín, donde Hegel había sido designado profesor de filosofía en 1818. Como la *Ciencia de la lógica* es un enfoque especial de una parte de la *Enciclopedia:* la filosofía del espíritu objetivo. Hegel divide la esfera del espíritu en tres secciones. El espíritu es primero subjetivo, el espíritu del individuo, que todavía no es el espíritu real, puesto que el espíritu real es no sólo individual sino universal. El espíritu simplemente individual es una abstracción, un "momento" en la totalidad, ese momento que está más próximo al hombre como ser natural. El desarrollo de este momento conduce del "alma" natural simple a la conciencia y autoconciencia que se aproxima a la etapa en que se alcanza la universalidad del hombre y así la objetividad del espíritu. Este movimiento total recuerda otro de la *Fenomenología,* aunque su amplitud aquí es mucho menor, el problema diferente y el significado menos pro-

fundo. En forma bastante extraña Hegel llamó "fenomenología" a un capítulo particular de esta filosofía del espíritu subjetivo, como si el trabajo con este título pudiera integrar esta parte de la tercera sección de la *Enciclopedia*.

La *Filosofía del derecho*, que trata del espíritu objetivo, alcanza el apogeo en la tercera etapa, cuando en el espíritu absoluto, concluye el movimiento dialéctico al unir el espíritu subjetivo o individual, y el objetivo o universal, cuando el alma y la voluntad se juntan y el espíritu se realiza en plena concreción, como espíritu del arte, la religión y la filosofía. La *Filosofía del derecho* deriva su nombre de la idea de que el Derecho es el concepto dominante de la objetividad y universalidad del espíritu; que no es el individuo sino su derecho el sujeto propio de esta esfera. El espíritu objetivo es la voluntad justa y esta voluntad es la que anhela el derecho. El derecho es la consecuencia, el centro de todas las discusiones. Pero el ámbito del libro comprende no sólo lo que puede ser llamado filosofía del derecho sino también el sistema de eticidad, filosofía social y política, la relación entre la ley natural y el orden jurídico, y por fin los problemas de la filosofía de la historia. Todos estos temas son tratados a la manera de la *Enciclopedia*, es decir, en cortos parágrafos concisamente redactados.

De todos los escritos de Hegel, este libro es el que se discute con mayor vehemencia. Parte del calor del debate surge del interés filosófico de la obra; sin embargo, en gran medida el sentimiento polé-

mico es provocado por las opiniones políticas que expresa. Hegel ha sido duramente criticado por sus puntos de vista reaccionarios, que, según se afirma, fueron dictados por su situación como profesor oficial de la política prusiana. En particular, Rudolf Haym, autor de un brillante libro sobre Hegel,[75] ha formulado esta acusación. De acuerdo con algunos críticos la concepción de Hegel sobre el Estado fue primordialmente responsable de todas las acciones dañinas de los reyes prusianos y sus gobiernos, y los desbordes y la vesánica crueldad de los nazis resultó la consecuencia lógica de las opiniones ya defendidas en la *Filosofía del derecho* de Hegel.

Tal vez baste decir que el contenido filosófico de la obra no justifica estos reproches y censuras. Es cierto que Hegel no era entonces el revolucionario que había sido en los años de Tubinga. El entusiasmo por la Revolución francesa se había enfriado. La *Fenomenología*, en efecto, caracteriza en términos francos y gráficos el terror en que degeneró finalmente este gran experimento político a la vez que trataba de salvar los valores que aquél destruía. Mas Hegel no fue nunca un reaccionario prusiano. Demasiado leal a su nativa Suabia, no pudo ser convertido en obediente prusiano. Era —y éste es el punto más importante— un metafísico de gran jerarquía y ello lo salvó de devenir un prusiano de mente estrecha, aun cuando la provincia fuera el reino de los Hohenzollern.

[75] *Hegel und seine Zeit* (Berlín, 1857).

La filosofía política de Hegel nunca dejó de ser liberal. Jamás repudió los ideales de su juventud. El sistema ético propuesto en la *Filosofía del derecho* glorificó la idea de la libertad moral. Porque es moralmente libre, el hombre es más que un ser natural, más que un animal dotado de intelecto y autoconciencia. A este respecto Hegel se mantuvo, a través de su vida, como un fiel discípulo de Kant. La voluntad recta es la voluntad moralmente buena, y la buena voluntad es la que se determina a sí misma, mientras que la naturaleza y todos los fenómenos simplemente naturales son determinados por la necesidad que regula su curso. El Estado, según Hegel lo define, es el sistema en el cual la libertad concreta es establecida y protegida. La historia es el progreso de la conciencia de la libertad, su crecimiento y eventual victoria. Hegel fue reconocidamente un defensor de la soberanía del Estado. Su fe en la libertad civil estaba limitada por su creencia en la superior prerrogativa de la nación en general. En consecuencia, definió al Estado como la perfecta totalidad de la nación, organizada por leyes y tribunales; y el modelo era una comunidad en la cual el individuo está en completo acuerdo con la voluntad universal del Estado. En esta forma la transfiguración romántica del ideal griego del período clásico había sido preservada y mantenida.

Verdad es que Hegel creyó en el proceso histórico como divinamente ordenado y que esta creencia influyó de manera profunda en sus opiniones políticas. La historia es modelada por la Providencia, y

la Providencia es razón y puede por tanto ser entendida por la dialéctica especulativa del filósofo. De esta convicción resultó cierto quietismo, la conformidad ante las condiciones actuales, el acatamiento a la voluntad universal, no la del Estado, sino la del mundo. Una actitud profundamente religiosa tiñe todos los aspectos políticos e históricos de la filosofía de Hegel. Sus puntos de vista no los determinan los prejuicios de clase ni la política de partido sino el fervor metafísico.

No se puede negar que en esta complaciente actitud se encierra cierto peligro. Lo que llamamos "historicismo" —creencia exagerada en la absoluta determinación del proceso histórico contra el cual la voluntad del hombre resulta imponente— es en verdad un síntoma de cansancio y pesimismo. Aunque Hegel no fue un historicista en este sentido, abrió la puerta a esta filosofía carente de equilibrio.

Un presagio de hastío cutural y decadencia parece haber obsedido a Hegel en el apogeo de su madurez, como abrumó a Goethe y a otros contemporáneos. En el Prefacio a la *Filosofía del derecho* un célebre pasaje alude a la inminente ruina de la civilización europea: "Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, ya una forma de la vida ha envejecido y con su gris sobre gris ella no logra rejuvenecerse sino únicamente conocer; el buho de Minerva inicia su vuelo sólo a la caída del crepúsculo". Es ésta una consideración melancólica después de una vida dedicada a la búsqueda de la verdad y a la defensa de la libertad y el derecho. Podemos lamentar esta

resignación. Mas el autor de estas palabras tuvo quizá un pensamiento de lo que le estaba reservado a Alemania y a todo el continente.

El vigor especulativo de Hegel había declinado cuando escribió este pasaje. En la historia del pensamiento sobrevivirá sin embargo el autor del *Espíritu del cristianismo* y de la *Fenomenología del espíritu*. Nadie puede leer estas obras sin sentirse transformado y enriquecido. Aun si su metafísica fuera abandonada perduraría el recuerdo de sus tremendas luchas espirituales y sus luminosas victorias. Todas las épocas aprenderán de él.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hegel

El espíritu del cristianismo y su destino, Ed. Kairós, seg. edición, Bs. Aires, 1971.

Phänomenologie des Geistes, F. Meiner, Hamburgo, 1952. (Hay edición castellana publicada en Méjico).

Wissenschaft der Logik, F. Meiner, Hamburgo, 1963. (Hay traducción castellana publicada en Bs. Aires).

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft, F. Meiner, Hamburgo, 1959. (Hay traducciones castellanas publicadas en Madrid y Bs. Aires).

Grundlinien der Philosophie des Rechts, F. Meiner, Hamburgo, 1955. (Hay traducción castellana publicada en Bs. Aires).

Estética, edición en castellano próxima a aparecer.

Obras sobre Hegel

Astrada, C., *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Ed. Kairós, 1970.

Astrada, C., y otros, *Valoración de la "Fenomenología del Espíritu"*, Devenir, Bs. Aires, 1966.

Croce, B., *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Bs. Aires, 1943.

Chamley, P., *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, París, 1963.

Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, Méjico, 1944.

D'Hont, J., *Hegel Secret*, París, 1968. (Hay edición castellana).

Glenn Gray, J., *Hegel y el idealismo*, Méjico, 1944.

Glenn Gray, J., *Hegel and Greek Thought*, N. York, 1968.

Häring, Th., *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, t. I, 1929; t. II, 1938.

Koyfré, A., "Hegel à Iéna", en *Etudes d'Histoire de la pensée philosophique*, París, 1961.

Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1962. (Hay traducción castellana).

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, 2 vol., Tubinga, 1921-24.

Lasson, G., *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923.

Lukacs, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Méjico, 1963.

Marcuse, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of social Theory*, Londres, 1968. (Hay edición castellana publicada en Venezuela).

Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Madrid, 1970.

Moog, W., *Hegel y la escuela hegeliana*, Madrid, 1931.

Peperzak, A. T. B., *La jeune Hegel et sa vision morale du monde*, La Haya, 1960.

Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Francfort, 1965.

Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel*, N. York, 1955.

Wahl, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1951.

ÍNDICE